DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

SUMMA THEOLOGICA

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

DOCTORIS ANGELICI
DIVI
THOMÆ AQUINATIS
SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM.
OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA,
SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA;
PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM,
NUNC PRIMUM REVOCATA;
NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS
OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ ET PAULI MARÉ
Sacerdotum scholæque Thomisticæ alumnorum.

VOLUMEN QUARTUM

SUMMA THEOLOGICA
CONTINUATIO SECUNDÆ SECUNDÆ
ET TERTIA PARS
SEU
SUMMA SACRAMENTALIS

PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM
13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXII

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

SECUNDA SECUNDÆ.

QUÆSTIO LXXX.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS JUSTITIÆ.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus justitiæ, id est, de virtutibus ei annexis; et circa hoc duo sunt consideranda. Primo quidem quæ virtutes justitiæ annectantur; secundo considerandum est de singulis virtutibus justitiæ annexis.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ.

Ad primum sic proceditur.

1. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ.

Tullius enim, lib. II. *de Invent.* Aliquant. ante fin. enumerat sex, scilicet « religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. » Vindicatio autem videtur esse species commutativæ justitiæ, secundum quam illatis injuriis vindicta rependitur, ut ex supra dictis patet. Non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas.

2. Præterea, Macrobius *Super Somnium Scipionis*, lib. I. cap. VIII. circa med., ponit septem, scilicet « innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem » quarum plures a Tullio prætermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes justitiæ adjunctas.

3. Præterea, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet « obedientia » respectu superioris, « disciplina » respectu inferioris, « æquitas » respectu æqualium, « fides et veritas » respectu omnium, de quibus a Tullio non ponitur nisi « veritas. » Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes justitiæ annexas.

4. Præterea, Andronicus Peripateticus (*a*) ponit novem partes justitiæ annexas scilicet « liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynam (*b*), eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam, » ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi « vindicativam. » Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Præterea Aristoteles in V *Ethic.*, cap. x, ponit « Epikeiam » justitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ.

Respondeo dicendum quod in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti,

(*a*) Andronicus Rhodiensis, Peripateticus, Ciceroni suppar ætate, Romæ floruit anno sexagesimo tertio ante Christum, ibique primus doctrinas Aristotelis vulgavit.

(*b*) Id est, æquitas animi et probitas. Item, virtus quæ beneficium et bonam fidem agnoscit.

duo sunt consideranda : primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant; secundo quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero justitia ad alterum est, ut ex supra dictis patet, omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenientiæ justitiæ annecti. Ratio vero justitiæ consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex supra dictis patet. Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens a ratione justitiæ deficit: uno quidem modo, in quantum deficit a ratione æqualis ; alio modo, in quantum deficit a ratione debiti. Et primo quidem quidquid ab homine Deo redditur debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat quantum debet, secundum illud Psalm. cxv, 12 : *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi!* Et secundum hoc adjungitur justitiæ « religio », quæ, ut dicit Tullius, loco cit., in arg. 1, « Superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, curam, cæremoniamque vel cultum(*a*)affert.» Secundo parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum, in VIII *Ethic.*, cap. ult., a med. ; et sic adjungitur justitiæ « pietas » per quam, ut Tullius dicit loc. cit., « Sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. » Tertio non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtuti[1], ut patet per Philosophum, in IV *Ethic.*, cap. III, ante med., et sic justitiæ adjungitur « observantia » per quam, ut Tullius dicit, loc, sup. cit. « homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu.... et honore dignantur »[2]. A ratione vero debiti justitiæ defectus potest attendi, secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale. Unde et Philosophus, in XIII *Ethic.*, cap. VIII, circa med. secundum hoc duplex justum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum proprie attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit; et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis; et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis, qualis est. Et ita[3] adjungitur justitiæ « veritas », per quam, ut Tullius dicit, loc. cit., « immutata ea quæ sunt[4] aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. » Potest etiam attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit; quandoque quidem in bonis; et sic adjungitur justitiæ « gratia », in qua, ut Tullius dicit ibid., « amicitiarum et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur alterius »[5]: quandoque autem in malis ; et sic adjungitur justitiæ « vindicatio », per quam, ut Tullius dicit ibid., « vis aut injuria, et omnino quidquid obscurum[6] est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur ». Aliud vero debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest; quod quidem debitum attendit « liberalitas, affabilitas », sive « amicitia », aut alia hujusmodi, quæ Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis, secundum sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam; sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam.

Ad secundum dicendum, quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet « innocentia », et facere bonum, ad quod pertinent sex alia; quorum duo videntur pertinere ad æqua-

[1] Sic codd. — in Parm. : virtus.
[2] Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. veteres et Patav. — Garcia, Theologi et Nicolai : « dignamur. »
[3] Parm. : « ideo. »
[4] Ita Mss. et edit. passim. — Al. deest : « quæ sunt. »
[5] « Alterius » deest in Parm.
[6] Ita cum codicibus edit. veteres et Garcia. Nicolai et edit. Patav. : « obfuturum. »

(*a*) Parm. omittit : « vel cultum » et addit in quadam notula : « Ita cum codicibus Nicolaï. Voces, « vel cultum » quæ hic leguntur in multis editis ex margine Mss. in textum translatæ perperam fuere. » — Sed errat notula ista cum ipso Nicolaï, siquidem ex corpore codicum, non ex margine, hæ voces, « vel cultum », fuerint depræmpto.

les, scilicet « amicitia » in exteriori convictu, et concordia interius ; duo vero ad superiores, scilicet « pietas » ad parentes, et « religio » ad Deum ; duo vero ad inferiores, scilicet « affectus », inquantum placent bona eorum, et « humanitas, » per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus in lib. X *Etymol.*, § 117, col. 379, t. 3 quod « humanus » dicitur aliquis, quod « habeat circa hominem amorem et miserationis affectum ; » unde « humanitas » dicta est, « qua nos invicem tuemur. » Et secundum hoc « amicitia » sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosophus tractat in IV *Ethic.*, cap. VI. Potest etiam « amicitia » sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a Philosopho in VIII et IX *Ethic.*, et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet « benevolentia, » quæ hic dicitur [1] « affectus, » et « concordia, » et « beneficentia, » quæ hic vocatur « humanitas. » Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod « obedientia » includitur in « observantia, » quam Tullius ponit; nam præcellentibus personis debetur et reverentia honoris, et obedientia. « Fides » autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad observantiam promissorum. « Veritas » autem in plus se habet, ut infra patebit. « Disciplina » autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus inquantum est inferior ; potest tamen aliquis[2] superiorum obligari, ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. XXIV, 45 : *Fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam;* et ideo a Tullio prætermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit : « æquitas » vero sub epikeja vel amicitia.

Ad quartum dicendum, quod in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad veram [3] justitiam : ad particularem quidem « bona commutatio » de qua dicit quod est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens ; ad legalem autem justitiam, quantum ad ea quæ communiter sunt observanda ponitur « legispositiva, » quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt, præter communes leges, ponitur eugnomosyne, » quasi « bona gnome, » quæ est in talibus directiva, ut supra habitum est, in tractatu de Prudentia ; et ideo dicit de ea quod est « voluntaria justificatio », quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod justum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ, secundum directionem, justitiæ vero secundum executionem[4]. « Eusebia » vero dicitur « bonus cultus, » unde est idem quod « religio » ; ideo de ea dicit quod est « scientia Dei famulatus » ; et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur « sanctitas », ut postea dicetur. « Eucharistia » autem est idem quod « bona gratia », quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. « Benignitas » autem videtur esse idem cum « affectu » quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, § 24, col. 370, t. 3, quod « benignus est vir sponte ab bene faciendum paratus, et dulcis alloquio ». Et ipse Andronicus dicit quod « benignitas » est habitus voluntarie benefactivus. « Liberalitas » autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad quintum dicendum, quod « epikeja » non adjungitur justitiæ particulari, sed legali ; et videtur esse idem cum ea quæ dicta est « eugnomosyne [5] ».

CONCLUSIO. — Religio, pietas, observantia, veritas, gratia, vindicatio, amicitia, liberalitas, justitiæ virtutes annexæ sunt.

QUÆSTIO LXXXI.

DE RELIGIONE.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis partibus prædictarum virtutum quantum ad præsentem intentionem pertinet : et primo considerandum est de religione ; secundo de pietate ; tertio de observantia ;

[1] Ita Mss. et edit. passim. — Al. perperam : « dicuntur. »
[2] In Parm. : « Superior »
[3] Sic codd. — Parm : « ad particularem justitiam, quædam autem ad legalem. »
[4] Ita Mss. et editi libri castigati. — Al. : « directionem justitiæ, non secundum excusationem. »
[5] Hic Nicolai in textu addit sequentia : « Quia ista prudenter determinat quid expediat magis ; illa moderamen adhibet quale agnoscit expedire, ut quæst. 120 patebit. »

quarto de gratia; quinto de vindicta; sexto de veritate; septimo de amicitia; octavo de liberalitate; nono de epikeja. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia et aliis hujusmodi; et partim in hoc tractatu de justitia, sicut de bona commutatione et innocentia. De legis-positiva autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem vero tria consideranda occurrunt : primo quidem de ipsa religione secundum se; secundo de actibus ejus; tertio de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum; 2° utrum religio sit virtus; 3° utrum religio sit una virtus; 4° utrum religio sit specialis virtus ; 5° utrum religio sit virtus theologica ; 6° utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus; 7° utrum religio habeat exteriores actus; 8° utrum religio sit eadem sanctitati.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Jac. I, 27 : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem, hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo.* Sed visitare viduas et pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum; quod autem dicit, *immaculatum se custodire ab hoc sæculo*, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit in X *de Civ. Dei*, cap. I, § 3, col. 278, t. 7, quod « quia latina loquendi consuetudine non imperitorum tantum verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis, atque affinitatibus, et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu Divinitatis vertitur quæstio; ut fidenter dicere valeamus religionem non esse nisi cultum Dei ». Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea, ad religionem videtur latria pertinere; latria enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit in X *de Civ. Dei*, ubi supra. Servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud Galat. V, 13 : *Per charitatem spiritus servite invicem.* Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis : « Cole parentes » Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subjecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

Sed contra est quod Tullius dicit II Rhetor. scil. *de Invent.*, aliquant. ante fin., quod « religio est quæ quæ superioris naturæ, quam divinam vocant, cultum cæremoniamque affert[1] ».

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, § 234, col. 392 t. 3 « religiosus, ait Cicero, a relegendo[2] appellatur, qui retractat, et tamquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent »; et sic religio videtur dicta a relegendo ea quæ sunt divini cultus, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III, 6 : *In omnibus viis tuis cogita illum.* Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quod «Deum relegere[3] debemus, quem amiseramus negligentes », sicut Augustinus dicit

[1] Ita codd. — Antiquæ editiones cum Rom. : « Religio est quædam tuitio naturæ, quam divinam vocant, quæ cultum, vel cæremoniam affert. » Cod. Alcan. : « Religio est quædam tuitio naturæ, quæ doctrinam » (in voce enim abbreviata est « a, » quæ in verbo « divinum » locum non habet) « cultum cæremoniamque affert. » — Parm : Religio est virtus, quæ superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, cæremoniam cultum que affert. »

[2] Ita post Nicolai editiones passim, et quidam codices. Cod. Alcan., edit. Rom. aliæque vetustæ : « Religione. »

[3] « Hunc eligentes, vel potius religentes, amiseramus enim negligentes : hunc ergo religentes, unde et religio dicta et perhibetur. » Migne. — « Relegere » non vero « religere » quia ultimum verbum istud in lingua latina hanc significationem non habet. Textus igitur Augustini apud Migne in hoc loco emendandus est.

in X *de Civ. Dei*, cap. III, § 2, col. 280, t. 7. Vel potest intelligi religio a religando dicta; unde Augustinus dicit in lib. *de vera Religione*, cap. II, § 3, col. 172, t. 3. « Religat[1] nos religio uni omnipotenti Deo », Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus; et credendo, et finem protestando recuperare debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod religio habet duplices actus : quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi : alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam; quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, *visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum :* quod est actus elicitus a misericordia : *immaculatum autem se custodire ab hoc sæculo,* imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiæ, vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad secundum dicendum, quod religio refertur ad ea quæ exibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus parum ante verba inducta præmittit : « Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur ».

Ad tertium dicendum, quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum; et ideo specialis ratio servitutis ei debetur; et talis servitus nomine latriæ designatur apud Græcos; et ideo ad religionem proprie pertinet.

Ad quartum dicendum, quod colere dicimur homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus; et etiam aliqua quæ nobis subjecta sunt, coli a nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo tamquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ græco nomine vocatur « Eusebia », vel « Theosebia », ut patet per Augustinum, in X *de Civ. Dei*, cap. I, col. 279, t. 7.

Ad quintum dicendum, quod quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes[2]; sicut etiam contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli, Galat. IV, 14 : *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum.*

Conclusio. — Religio est virtus per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent.

ARTICULUS II.

Utrum religio sit virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supra dictis patet. Ergo religio non est virtus, sed donum.

2. Præterea, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur habitus electivus vel voluntarius. Sed sicut dictum est, ad religionem pertinet latria, quæ servitutem quamdam importat. Ergo religio non est virtus.

3. Præterea, sicut dicitur in II *Ethic.*, cap. I, circa princ., aptitudo virtutum inest nobis a natura; unde ea quæ pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cæremoniam divinæ naturæ afferre; cæremonialia autem, ut dictum est supra, non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

[1] « Religet etc. »

[2] Al. « abstinentes. »

Sed contra est quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet quæst. præc.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit »; et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni; quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti, respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet in libro *de Natura boni*, cap. III, col. 553, t. 8. Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo; manifestum est quod religio virtus est.

Ad primum ergo dicendum, quod revereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius; sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est.

Ad secundum dicendum, quod etiam servus potest voluntarie exhibere domino suo quod debet; et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens; et similiter etiam exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

Ad tertium dicendum, quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quod hæc determinate faciat, vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini, vel humani.

Conclusio. — Cum Deo debitum honorem et reverentiam exhibere ad religionem spectet, necessario religio ipsa inter virtutes enumeratur.

ARTICULUS III.

Utrum religio sit una virtus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem ordinamur ad Deum, ut dictum est art. 1 hujus qu. In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt. Diversa autem ratio objecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet. Ergo religio non est una virtus.

2. Præterea, unius virtutis videtur esse unus[1] actus: habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV, 5: *Unus Deus, una fides.* Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

Respondeo dicendum, quod sicut supra habitum est, habitus distinguuntur secundum diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem; inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum. Unde ipse dicit Malach. I, 6: *Si Pater ego, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod tres personæ divinæ sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia, et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

Ad secundum dicendum, quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum; nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subjectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad tertium dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in se ipsis considerantur, quasi res quædam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum.

[1] In Parm.: « unus est actus. »

Motus autem qui est in imaginem, prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cujus est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriæ, nec virtus religionis.

Conclusio. — Religio, cum unum Deum respiciat, tanquam unum principium creationis et gubernationis rerum, una simpliciter virtus est.

ARTICULUS IV.

Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus, X *de Civ. Dei*, cap. vi, col. 283, t. 7 : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo ». Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet; et sic non est specialis virtus.

2. Præterea, Apostolus dicit I ad Cor., x, 31 : *Omnia in gloriam Dei facite.* Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est. Ergo religio non est specialis virtus.

3. Præterea, charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in VIII *Ethic.*, viii, circa princ. « honorari propinquum est ei quod est amari. » Ergo religio qua honoratur Deus non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

Sed contra est quod ponitur pars justitiæ ab aliis ejus partibus distincta.

Respondeo dicendum, quod cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiæ. Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor; sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi et sic de aliis.

Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem; illa autem pertinent ad religionem elicientem quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad tertium dicendum, quod objectum amoris est bonum; objectum autem honoris vel reverentiæ est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus, Et ideo charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate qua diligitur proximus. Religio autem qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

Conclusio. — Religio est specialis virtus ab aliis distincta, cum per illam Deo specialis honor exhibeatur.

ARTICULUS V.

Utrum religio sit virtus theologica.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus in *Enchir.*, cap. iii, col. 232, quod « Deus colitur fide, spe et charitate », quæ sunt virtutes theologicæ. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro objecto. Religio autem habet Deum pro objecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est. Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supra dictis patet. Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia ejus perfectio non attenditur secundum considerationem veri; similiter etiam non est virtus moralis cujus proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum; non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli., xliii, 33 : *Benedicentes Dominum exaltate illum quantum potestis; major enim est omni laude.* Ergo relinquitur quod est virtus theologica.

Sed contra sit quod ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur : unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiæ et objecti ad religionem; aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur : non quod actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant; sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus. Propter quod supra dictum est, quod Deus est fidei objectum, non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo.

Affertur autem Deo debitus cultus, inquantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt : puta sacrificiorum oblationes, et alia hujusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod semper potentia vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicæ, scilicet fides, spes et charitas, habent actum circa Deum sicut circa proprium objectum; et ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod « Deus colitur fide, spe et charitate ».

Ad secundum dicendum, quod religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

Ad tertium dicendum, quod religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars justitiæ et medium in ipsa accipitur, non quidem inter passiones, sed secundum quamdam æqualitatem in operationes, quæ sunt ad Deum. Dico autem æqualitatem non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur, sed secundum quamdam considerationem humanæ facultatis, et divinæ acceptationis[1]. Superfluum autem in his quæ ad divinum cultum pertinent, esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias : puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias prout non debet.

Conclusio. — Cum Deus religionis finis potius sit quam objectum vel materia, consequitur hinc religionem non theologicam, sed moralem virtutem esse.

ARTICULUS VI.

Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.

Ad sextum sic proceditur. 1 Videtur quod religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in II *Ethic.*, cap. vi. Sed religio deficit in attingendo medium justitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea, in his quæ hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius quanto magis indigenti exhibetur; unde dicitur Isa. lviii, 7 : *Frange esurienti panem tuum.* Sed Deus non indiget aliquo, quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud psal. xv, 2 : *Dixi Domino : Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Præterea, quanto aliquid fit ex majori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud I ad Corinth. ix 16 : *Si evangelizavero, non est mihi, gloria; necessitas enim mihi incumbit.* Ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas. Cum ergo Deo maxime sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

Sed contra est quod Exodi, xx, ponuntur primo præcepta ad religionem pertinentia, tamquam præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem; et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est, sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de

[1] In Parm : « acceptionis. »

propinquo accedit ad Deum quam aliæ virtutes morales, in quantum operatur ea quæ directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales.

Ad primum ergo dicendum, quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate : et ideo deficere ab æqualitate, quæ est medium justitiæ, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ exhibentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quæ fit magis indigenti, quia est utilior : Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus gloriam, sed propter nostram utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

Conclusio. — Cum religio inter virtutes morales proxime ad Deum accedat, earum quoque necessario excellentissima est.

ARTICULUS VII.

Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Joan. iv, 24 : *spiritus est Deus, et eos qui adorant, eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed ad irreverentiam alicujus excellentis pertinet, si ea ei exhibeantur quæ proprie ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum, ideo videtur quod non congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea, Augustinus, in VI *de Civ. Dei*, cap. x, col. 190, t. 7, commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multo minus conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes deos.* Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

Sed contra est quod in Psal. lxxxiii, 3, dicitur : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

Respondeo dicendum, quod Deo reverentiam et honorem exhibemus (*a*), non propter ipsum[1], qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur; et in hoc ejus perfectio consistit; quælibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori; sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quod conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur,* ut Apostolus dicit Rom, I, 20. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat : secundum illud psal. xlix, 13 : *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Sed exhibentur Deo tamquam signa quædam interiorum, et spiritualium operum, quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit in X *de Civ. Dei*, cap. v, col. 282, t. 7 ; Sacrificium visibile invisibilis sacrificii

[1] Sic cod. ; Parm. : « Seipsum, quia ex seipso. »

(*a*) Contra Trinitarios dicentes quod Deum, quia spiritus est, in solo spiritu adorare debemus.

sacramentum, id est, « sacrum signum est. »

Ad tertium dicendum, quod idololatræ deridentur ex hoc quod ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tamquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta; et præcipue quia erant vana et turpia.

Conclusio. — Non modo interioribus actibus ipsa religionis virtus perficitur, sed etiam exterioribus, non quidem principaliter, sed quasi secundario, et ut ad interiores ordinatis.

ARTICULUS VIII.

Utrum religio sit idem sanctitati.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quædam specialis virtus, ut habitum est. Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus; est enim « faciens fideles, et servantes ea quæ ad Deum sunt justa, » ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Præterea, sanctitas munditiam importare videtur; dicit enim Dionysius, XII cap. *de div. Nom.*, § 2, col. 970, t. 1, quod « sanctitas[1] est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia. » Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cum ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

3. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium justitiæ sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est. Ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed contra est quod dicitur Luc. I, 75, : *Serviamus illi in sanctitate et justitia.* Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est. Ergo religio est idem sanctitati.

Respondeo dicendum, quod nomen sanctitatis duo videtur importare: uno quidem modo munditiam; et huic significationi competit nomen græcum: dicitur enim ἅγιος, quasi sine terra; alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos sancta dicebantur quæ legibus erant munita, ut violari non deberent. Unde et dicitur aliquid esse sancitum, quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi « sanguine tinctus », eo quod antiquitus « illi qui purificari volebant, sanguine hostiæ tingebantur », ut Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, t. 3. — Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quæ divino cultui applicantur; ita quod non solum homines, sed etiam templum, et vasa, et alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus injungitur; sicut quælibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc ut supremæ rei possit conjungi; et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde ad Hebr. XII, 14, dicitur. *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio; hujusmodi autem oportet maxime, immobilia esse. Unde dicebat Apostolus Rom., VIII, 38: *Certus sum quod* neque mors, neque vita... separabit me a charitate Dei.* **Quia neque... poterit nos separare.* Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur, secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, et aliis hujusmodi; sanctitas autem dicitur, secundum quod homo non solum hæc sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona opera[2] ad cultum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctitas est quædam specialis virtus secundum essentiam: et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quamdam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum; sicut et justitia legalis dicitur generalis virtus, in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod tempe-

[1] Corderius: « sanctitas (ut more nostro loquar) est ab omni scelere libera, et omnino perfecta, et omni ex parte immaculata puritas. »

[2] In Mss. — Parm. addit: « quædam. »

rantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis, nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus in lib. *de Virginitate*, cap. VIII, col. 400, t. 6, quod « non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur.

Ad tertium dicendum, quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam prædictam, non quia differat[1] re, sed ratione, ut dictum est.

Conclusio. — Religio, et sanctitas, quamquam essentialiter idem sint, ratione tamen distincta sunt, eo quod sanctitate mens hominis Deo se applicet, religione vero ei debitum exhibeat famulatum in his, quæ specialiter ad illius spectant cultum.

QUÆSTIO LXXXII.

DE DEVOTIONE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de actibus religionis : et primo de actibus interioribus, qui secundum prædicta sunt principaliores; secundo de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primo ergo de devotione agendum est, secundo de oratione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum devotio sit specialis actus; 2° utrum sit actus religionis; 3° de causa devotionis; 4° de ejus effectu.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum devotio sit specialis actus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum; dicitur enim II paralip. XXIX, 31 : *Obtulit universa multitudo hostias, et laudes, et holocausta mente devota.* Ergo devotio non est specialis actus.

2. Præterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus et etiam in spiritualibus; dicitur enim aliquis et devote meditari, et devote genuflectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Præterea omnis actus specialis aut est appetitivæ, aut cognoscitivæ virtutis, vel potentiæ. Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quæ supra enumeratæ sunt. Ergo devotio non est specialis actus.

Sed contra est quod actibus meremur, ut supra habitum est. Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est actus specialis.

Respondeo dicendum, quod devotio dicitur a devovendo; unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant; propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de duobus Deciis Titus Livius narrat, decad. I, lib. VIII, c. VIII, et lib. X, cap. XIX. Unde devotio nihil aliud esse videtur quam « voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum ». Unde Exod. XXXV, 21, dicitur, quod *multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissima atque devota primitias Domino.* Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus; et voluntas secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est. Et ideo cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quæ a voluntate moventur.

Ad secundum dicendum, quod devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quod devotio est actus appetitivæ partis animæ, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est.

Conclusio. — Devotio specialis quidam actus est voluntatis promptæ et paratæ ad facienda quæcumque ad Dei servitium, et famulatum spectant.

[1] Parm. : « differunt. »

ARTICULUS II.

Utrum devotio sit actus religionis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est art. præc., ad hoc pertinet quod aliquis se Deo tradat. Sed hoc maxime fit per charitatem : quia, ut Dionysius dicit IV cap. de *div. Nom.*, § 13, col., 711, t. 1 : « divinus[1] amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant ». Ergo devotio magis est actus charitatis quam religionis.

2. Præterea, charitas præcedit. Devotio autem videtur præcedere charitatem ; quia charitas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, quæ est ignis materia, Cantic. VIII, 6 ; et psal. LXII, 6. Ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea, per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est. Sed devotio etiam habetur ad homines ; dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris, et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis ; sicut Leo papa dicit, serm. VIII *de Passione Dom.*, VIII, c. II, col. 338, t. 1, quod Judæi quasi devoti romanis legibus, dixerunt : *Non habemus regem nisi Cæsarem*, Joan. XIX. Ergo devotio non est actus religionis.

Sed contra est quod devotio a devovendo dicitur, ut dictum est. Sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

Respondeo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum; quia utriusque actus est idem objectum. Propter quod, ut Philosophus dicit in V. *Ethic*, cap. I, circ. princ., « justitia est qua volunt homines, et operantur justa ». Manifestum est autem quod operari ea quæ pertinent ad divinum cultum, seu famulatum, pertinet proprie ad religionem, ut ex prædictis patet. Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad hujusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quod devotio est actus religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad charitatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quamdam spiritus unionem; sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

Ad secundum dicendum, quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem, et ipsum naturalem calorem conservat quasi ejus nutrimentum[2]: et similiter charitas et devotionem causat, in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur ; sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

Ad tertium dicendum, quod devotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramus. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis ; sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

CONCLUSIO. — Cum operari quæ divini sunt cultus, ad religionem spectet, devotionis quoque actum, qui ea efficiendi prompta voluntas est, ad eamdem spectare necesse est.

ARTICULUS III.

Utrum contemplatio, seu meditatio sit devotionis causa.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio seu meditatio non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio seu meditatio non est devotionis causa.

2. Præterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quæ sunt altioris contemplationis magis devotionem excitarent. Hujus autem contrarium apparet : frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea, si contemplatio esset pro-

[1] Corderius: Est divinus amor exstaticus, qui non sinit esse suos eos qui sunt amatores, sed eorum quos amant.

[2] Ita cod.; Parm: et ipse naturalis calor habet pinguedinem.

pria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad devotionem; cujus contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

Sed contra est quod in psal. XXXVIII, 4, dicitur : *In meditatione mea exardescet ignis.* Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

Respondeo dicendum, quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius l. VII super Lucam, § 27, col. 1793, t. 2, quod « Deus quos dignatur vocat: et quem vult religiosum facit; et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset ». Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod, devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est objectum voluntatis. Unde et Augustinus dicit in lib. XIV *de Trinitate* cap. VIII, t. 8, quod « voluntas oritur ex intelligentia ». Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio : una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud ps. LXXII, 28. *Mihi adhærere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam;* et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud ps. CXX, 1 : *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi* : *auxilium meum a Domino qui fecit cælum et terram;* et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suæ virtuti innititur.

Ad primum ergo dicendum, quod consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat; consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit devotionem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt Divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus; sed ex debilitate mentis humanæ est quod sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in Præfatione dicitur : « Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur ». Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manuductionis, maxime devotionem excitant; cum tamen devotio principaliter circa ea quæ sunt Divinitatem consistat.

Ad tertium dicendum, quod scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso[1]; et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt; et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

Conclusio. — Quamquam Deus externa causa sit devotionis, meditatio tamen divinæ bonitatis, et consideratio nostræ fragilitatis, et infirmitatis, ejusdem internæ causæ sunt ad illam nos maxime disponentes.

ARTICULUS IV.

Utrum lætitia sit devotionis effectus

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lætitia non sit devotionis effectus. Quia, ut dictum est art. præc., ad 2, passio Christi præcipue ad devotionem excitat. Sed ex ejus consideratione consequitur in anima quædam afflictio, secundum illud Thren. III, 19 : *Recordare paupertatis meæ... absinthii et fellis*; quod pertinet ad passionem; et postea subditur : *Memoria memor ero, et tabescet in me anima mea.* Ergo delectatio sive gaudium non est devotionis effectus.

2. Præterea, devotio præcipue consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed in psal. L, 19, dicitur : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ergo afflictio magis

[1] Ita Garcia, Theologi, Nicolai, et posteriores edit. communiter. Edit. veteres cum codicibus Rom. Tarrac. Alcan. aliisque : « considerat (et consideret) de seipso. »

est devotionis effectus quam jucunditas, sive gaudium.

3. Præterea, Gregorius Nyssenus dicit in lib. *de hominis Opif.*, cap. XII, col. 159, t. I, quod « sicut[1] risus procedit ex gaudio; ita lacrymæ et gemitus sunt signa tristitiæ ». Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrymas. Ergo lætitia vel gaudium non est devotionis effectus.

Sed contra est quod in collecta dicitur: « Quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet ».

Respondeo dicendum, quod devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiam mentis causat: ex consequenti autem, et per accidens causat tristitiam. Dictum est enim quod devotio ex duplici consideratione procedit: principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo: et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud psal. LXXVI, 4: *Memor fui Dei, et delectatus sum;* sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud psal. XLI, 3: *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum;* et postea sequitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes,* etc. Secundario vero causatur devotio, ut dictum est art. præc., ex consideratione propriorum defectuum; nam hæc consideratio pertinet ad terminum, a quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio e converso se habet ad primam: nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem lætitiam, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio; secundario autem et per accidens tristitia quæ est secundum Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit; et est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas; quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad secundum dicendum, quod spiritus, qui ex una parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, et ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod lacrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine, præcipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis: sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios, vel caros amicos, quos existimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

CONCLUSIO. — Quamquam ad devotionem gaudium et lætitia primo et principaliter ac per se consequatur: secundario tamen, et per accidens aliqua ipsam sequitur secundum Deum tristitia, ut ex nostræ infirmitatis consideratione procedit.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE ORATIONE.

(In decem et septem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de oratione; et circa hoc quæruntur decem et septem: 1° utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ; 2° utrum sit conveniens orare[2]; 3° utrum oratio sit actus religionis; 4° utrum solus Deus sit orandus; 5° utrum in oratione sit aliquid determinate petendum; 6° utrum orando debeamus temporalia petere; 7° utrum pro aliis orare debeamus; 8° utrum debeamus orare pro inimicis; 9° de septem petitionibus orationis dominicæ; 10° utrum orare sit proprium rationalis creaturæ; 11° utrum sancti in patria orent pro nobis; 12° utrum oratio debeat esse vocalis; 13° utrum attentio requiratur ad orationem; 14° utrum oratio debeat esse diuturna; 15° utrum oratio sit meritoria; 16° utrum sit efficax ad impetrandum quod petitur[3]; 17° de speciebus orationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud psal. XI, 17: *Desiderium pauperum exaudivit Dominus.* Ergo oratio est

[1] Plenius in textu S. Gregorii Nysseni.
[2] Parm. addit: « Deum. »
[3] Parm.: « Peccatores orando aliquid impetrent a Deo. »

desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis : Ergo et oratio.

2. Præterea, Dionysius dicit in III cap. *de div. Nomin.*, § 1, col. 679, t. 1 : « ante[1] omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes et unientes. » Sed unio ad Deum per amorem fit qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea, Philosophus in III *de Anima*, text. 21, ponit duas operationes intellectivæ partis : quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse ; quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, § 196, col. 388, t. 3, quod « orare idem est ac dicere. » Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ.

Respondeo dicendum, quod secundum Cassiodorum sup. illud psal. XXXVIII : *Exaudi orationem meam* oratio dicitur quasi « oris ratio ». Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva, solum rerum ; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter : uno quidem modo perfecte necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ ; alio vero modo imperfecte solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo et ratio dupliciter est causa aliquorum : uno quidem modo sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando ; alio modo sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subjiciuntur, sive sint æquales, sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet et imperare, et petere sive deprecari, ordinationem quamdam importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum, unde pertinent ad rationem, cujus est ordinare. Propter quod Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. ult., a med., quod « ad optima deprecatur ratio ». Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in libro *de Verb. Domini*, quod « oratio petitio quædam est » ; et Damascenus dicit in III lib. *Orth. Fid.*, cap. XXIV, col. 1090, t. 1, quod « oratio[2] est petitio decentium a Deo ». Sic ergo patet quod oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio quodammodo sit desiderii interpres, vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Isa. LXV, 24 : Eritque antequam clament, ego exaudiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum, quasi a voluntate charitatis mota, dupliciter : uno quidem modo ex parte ejus quod petitur, quia hoc præcipue est in oratione petendum ut Deo uniamur, secundum illud psal. XXVI, 4 : *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in Domo Domini omnibus diebus vitæ meæ ;* alio modo ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem Dionysius quod « quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi[3] ». Et secundum hoc etiam Damascenus dicit, loc. sup. cit., quod « oratio est ascensus mentis in Deum ».

Ad tertium dicendum, quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam, sed ulterius ad rationem practicam per-

[1] Corderius : « Ante omnia ab oratione auspicandum est, non ut ubique et nusquam præsentem virtutem attrahamus, sed ut divinis commemorationibus invocationibusque nos ipsos illi dedamus atque uniamus. »

[2] In recentiori versione apud Migne : « Oratio est eorum quæ consentanea sunt postulatio a Deo. »

[3] « Cum eum sanctis precationibus et mente tranquilla et ad divinam unionem accomodata deprecamur, tum demum nos etiam ei præsentes sumus. » Corder.

tinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est.

Conclusio. — Cum petere, sive deprecari, ordinationem quamdam denotet, ordinare autem rationi conveniat, orationem esse intellectivæ, et non appetitivæ partis, fatendum est.

ARTICULUS II.

Utrum sit conveniens orare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus, id quod indigemus. Sed, sicut dicitur Matth. vi, 32, *scit Pater vester quia his omnibus indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea, per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I Reg. xv, 29 : *Porro triumphator in Israel non parcet, nec* pœnitudine flectetur*. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

* *Et pœnitudine non*

3. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti : quia, sicut Seneca dicit, lib, II *de Benefic.*, cap. i, circa princ., « nulla res carius emitur quam quæ precibus empta est ». Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Sed contra est quod dicitur Luc. xviii, 1 : *Oportet semper orare, et non deficere.*

Respondeo dicendum, quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanæ non reguntur divina providentia; ex quo sequitur quod vanum sit orare et omnino Deum colere; et de his dicitur Malach. iii, 14 : *Dixistis : Vanus est qui servit Deo.* Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum; et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertio fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanæ non proveniunt ex necessitate; sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse, et quod orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia in I lib. improbata sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus (*a*).

Ad hujus ergo evidentiam considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causæ actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione; non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet « homines postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante sæcula disposuit donare », ut Gregorius dicit in lib. I *Dtalogorum*, cap. viii, col. 188, t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nos ipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est in corp. art., oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad tertium dicendum, quod Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita; sed quod aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem; ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit hom. II *de Crat.*, col. 599, t. 4, et hom. XXX § 5 col. 443, t. 7 : *in Genes.*, « Considera quanta est tibi concessa fe-

(*a*) Primi quidem athæi; secundis adnumerandi sunt Wiclefitæ, Lutherani, Calvinistæ et ansenistæ contendentes gratia vel cupiditate neJcessitari voluntates nostras; tertiis revocantur Messaliani, dicti Euchytæ, seu Precatores qui solam orationem sufficere ad salutem opinati sunt. — Pelagiani vero necessitatem orationis negabant, quia juxta illos arbitrii nostri libertas ad fidei et perseverantiæ in illa initium sufficit.

licitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare. »

Conclusio. — Cum oporteat homines agere aliqua, ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum, conveniens est homines orare, ut impetrent quod Deus disposuit per orationes esse implendum.

ARTICULUS III.

Utrum oratio sit actus religionis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim, cum sit pars justitiæ, est in voluntate sicut in subjecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra dictis patet. Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

2. Præterea, actus latriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea, ad religionem pertinere videtur ut quis divinæ naturæ cultum cæremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

Sed contra est quod dicitur psal. cxl, 2 : *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo :* ubi dicit Glossa quod « in hujus figuram in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino. » Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subjicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est; et ideo religio, quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ intellectus altior est, et voluntati propinquior; et ideo post devotionem, quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad secundum dicendum, quod non solum petere quæ desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto charitatis, petere autem sub præcepto religionis, quod quidem præceptum ponitur Matth., vii, 7, ubi dicitur : *Petite, et accipietis.*

Ad tertium dicendum, quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo præsentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta. Et ideo sicut mens humana præeminet exterioribus, vel corporalibus[1] membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

Conclusio. — Oratio est actus religionis, siquidem per orationem homo Deum reveretur, seseque illi subjicit.

ARTICULUS IV.

Utrum solus Deus debeat orari.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

2. Præterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere, tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod Apostolus dicit I ad Corinth., xiv, 15 : *Orabo spiritu, orabo et mente*; tum etiam quia, ut Augustinus dicit in lib. *de Cura pro mortuis agenda*, cap. xiii, etc., col. 604, t. 6, nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Præterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi inquantum sunt Deo conjuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel in purgatorio

[1] Ita Mss. ; editi « et corporalibus. »

etiam existentes, sunt multum Deo conjuncti per gratiam; ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in paradiso, debemus orationem porrigere.

Sed contra est quod dicitur Job, v, 1 : *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.*

Respondeo dicendum, quod oratio porrigitur alicui dupliciter : uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quæ solus Deus dat, secundum illud psalmi LXXXIII, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus; non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat; sed ut eorum precibus et meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoc., VIII, 4, quod *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo.* Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando; nam a sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur; ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi soli impendimus orando religionis cultum, a quo quærimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem; non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et præcipue interiores motus cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit in XII *Moral.*, cap. XXI, § 26, col. 999, t. I, in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis; maxime autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde : et ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in hoc mundo aut in purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus; et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

CONCLUSIO. — Quamquam solus Deus sit orandus, ut vel gratiam vel gloriam nobis donet; sanctos nihilominus viros orare expedit, ut illorum precibus, et meritis, nostræ orationes sortiantur effectum.

ARTICULUS V.

Utrum in oratione debeamus aliquid determinate a Deo petere.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus. Quia, ut Damascenus dicit, lib. III *Fid. orth.*, cap. XXIV, col. 1090, t. 1, « oratio [1] est petitio decentium a Deo; » unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Jac., IV, 3 : *Petitis, et non accipitis, eo quod male petatis.* Sed, sicut dicitur Rom., VIII, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus.* Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

2. Præterea, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod Deus vult, ut dicit Glossa super illud psalm. XXXII : *Exultate, justi, in Domino.* Ergo non debemus aliquid determinatum a Deo in oratione petere.

3. Præterea, mala a Deo petenda non sunt; ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

Sed contra est quod Dominus Matth., VI, et Luc., XI, docuit discipulos determinate petere ea quæ continentur in petitionibus orationis dominicæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Maximus Valerius refert, lib. VII, cap. II, de *Socrate Philos.* : « Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent; quia hi demum scirent quid unicuique esset utile, nos autem plerumque id votis expetimus quod non impetrasse melius foret. » Quæ quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quæ possunt malum eventum

[1] « Oratio est eorum quæ consentanea sunt postulatio a Deo. » Ex versione Mich. Lequien apud Migne.

habere, quibus etiam homo potest male et bene uti; sicut sunt divitiæ, « quæ, » ut ibidem dicitur, « multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus sæpe miserabiles cernuntur; splendida conjugia quæ nonnunquam funditus domos evertunt. » Sunt tamen quædam bona quibus homo male uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt; hæc autem sunt quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur : quæ quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud psal. LXXIX, 4 : *Ostende faciem tuam, et salvi erimus;* et iterum psalm. CXVIII, 35 : *Deduc me in semitam mandatorum tuorum* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adjuvat infirmitatem nostram quod inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit Joan., IV, 24, quod veros adoratores *in spiritu et veritate oportet adorare.*

Ad secundum dicendum, quod cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de qua dicitur I ad Timoth., II, 4, quod *omnes homines vult salvos fieri.*

Ad tertium dicendum, quod sic ad bona Deus nos invitat, quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

CONCLUSIO. — Sunt quædam a nobis in orationibus determinate petenda; illa videlicet bona quibus nemo male uti potest.

ARTICULUS VI.

Utrum homo debeat temporalia petere a Deo, orando.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia non debemus quærere; dicitur enim Matth., VI, 33 : *Quærite primum regnum Dei, et justitiam ejus; et hæc omnia adjicientur vobis,* scilicet temporalia quæ non quærenda dicit, sed adjicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

2. Præterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth., VI, 25 : *Nolite* solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis.* Ergo temporalia petere non debemus orando.

**Ne solliciti sitis.*

3. Præterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat II ad Cor., IV, 18 : *Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt : quæ autem non videntur, æterna.* Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

4. Præterea, homo non debet petere a Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione a Deo petenda.

Sed contra est quod dicitur Prov. XXX, 8 : *Tribue tantum victui meo necessaria.*

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit *ad Probam*, *de orando Deum*, *epist.* CXXX, cap. XII, col. 503, t. 2 : « Hoc [1] licet orare quod licet desiderare. » Temporalia autem licet desiderare non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. VIII, ad fin. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit *ad Probam,* loc. cit., cap. VI et VII, col. 498, quod « sufficientiam [2] vitæ non indecenter vult quisquis eam vult, et non amplius; quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est.

[1] Colligitur implicite ex istis : « Pudeat saltem petere quæ non pudet cupere; aut si et hoc pudet, sed cupiditas vincit, quanto melius hoc petitur, ut etiam ab isto cupiditatis malo liberet, cui dicimus, *Libera nos a malo !* »

[2] Colligitur ex pleniori contextu, § 12 et 13.

(*a*) Petrobrusiani, Waldenses, Wiclefitæ, Lutherani et Calvinistæ, et ante hos omnes Vigilantius contendunt illicitum et vanum esse invocare sanctos. — Melanchton assignat ortum invocationis Sanctorum ad tempora Gregorii Magni; Kemnitius ad tempora Augustini, et asserit Petrum Gnapheum qui vixit circa annum 480, inventorem esse invocationis B. Virginis. — Hæc mendacia vel deliramenta sunt.

Ista ergo cum habentur, ut teneantur, cum non habentur, ut habeantur orandum est. »

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia non sunt quærenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit in lib. II *de Serm. Dom. in monte*, cap. XVI, col. 1292, t. 3 : « Cum dixit : Illud primo quærendum est, » scilicet regnum Dei, « significavit, quia hoc » scilicet temporale bonum, « posterius quærendum est, non tempore, sed dignitate ; illud tamquam bonum nostrum, hoc tamquam necessarium nostrum. »

Ad secundum dicendum, quod non quælibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus, ut in eis quiescat, remanet in eis depressa ; sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis ea elevat sursum[1].

Ad quartum dicendum, quod ex quo non petimus temporalia tamquam principaliter quæsita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa ut nobis concedantur, secundum quod expediunt ad salutem.

CONCLUSIO. — Temporalia bona, non quidem ut præcipua et extrema bona, a Deo sunt petenda, eadem tamen ut quædam minus principalia bona et adminicula, quibus ad beatitudinem tendamus, oratione petere licet.

ARTICULUS VII.

Utrum debeamus pro aliis orare.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie,* et cætera hujusmodi. Ergo non debemus pro aliis orare.

2. Præterea, ad hoc oratio fit ut exaudiatur. Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quod oratio sit audibilis, est ut aliquis oret pro seipso ; unde super illud Joan., XVI : *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*, Augustinus dicit, tract. CII, § 1, col. 1896, t. 3 : « Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus ; quia non utcumque dictum est, *dabit*, sed *dabit vobis.* » Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

3. Præterea, pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundum illud Jerem., VII, 16 : *Tu ergo noli orare pro populo hoc... et non obsistas mihi quia non exaudiam te.* Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

Sed contra est quod dicitur Jacobi, V, 16 : *Orate pro invicem ut salvemini.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis ; hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere, ut ex supra dictis patet. Et ideo charitas hoc requirit ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.*, hom. XIV *Op.*[2] *imperf.*, parum a princ. : « Pro se orare necessitas cogit : pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Cyprianus dicit in lib. *de Oratione dominica*, § 8, col. 523, « ideo non dicimus, *pater* meus, sed *noster*, nec, Da mihi, sed, *Da nobis*, quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur ; unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit. »

Ad secundum dicendum, quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi ; sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte ejus pro quo oratur, secundum illud Jerem., XV, 1 : *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima*

[1] Sic codd. ; non, ut in Parm. : « Sed magis elevatur sursum. »

[2] Non est Chrysostomi.

(*a*) Contra Joannem Wicleff dicentem non esse orandum pro aliqua particulari persona. Item contra Pelagium dicentem orationes quas facit Ecclesia pro infidelibus et peccatoribus, ut convertantur, et pro fidelibus, ut perseverent, frustra fieri.

mea ad populum istum. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat, secundum illud psal. xxxiv, 13 : *Oratio mea in sinu meo convertetur ;* Glossa interl., « idest, etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus mea mercede. »

Ad tertium dicendum, quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro justis ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem; sicut etiam correctio, qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle., vii, 14 : *Nemo* potest *corrigere quem* Deus *despexerit.* Et ideo dicitur I Joan., v, 16 : *Qui scit fratrem suum peccare* * *peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* Sed sicut nulli, quamdiu vivit hic, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere a reprobatis, ut Augustinus dicit in lib. *de Corrept. et Gratia*, cap. xv, col. 944, t. 10, ita etiam nulli est negandum orationis suffragium. Pro justis etiam est orandum triplici ratione : primo quidem quia multorum preces facilius exaudiuntur; unde super illud Rom., xv, 30 : *Adjuvetis me in orationibus vestris,* dicit Glossa ord., col. 517, t. 2 : « Bene rogat Apostolus minores pro se orare; multi enim minimi, dum congregantur unanimes fiunt magni : et multorum preces impossibile est ut non impetrent, » illud scilicet quod est impetrabile. Secundo ut ex multis gratiæ agantur Deo de beneficiis, quæ confert [1] justis; quæ etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apostolum II ad Corinth., i. Tertio ut majores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

* Peccare peccatum.

Conclusio. — Cum non modo nobis, sed etiam aliis ex caritate desiderare bona debeamus, pro aliis quoque orare, et non tantum pro nobis oportet.

ARTICULUS VIII.

Utrum debeamus pro inimicis orare.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur Rom., xv, 4, *quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed in sacra Scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos; dicitur enim in psal. vi, 11 : *Erubescant, et conturbentur omnes inimici mei; convertantur, et erubescant valde velociter.* Ergo et nos debemus orare contra inimicos nostros magis quam pro eis.

2. Præterea, vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc., vi, 10 : *Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de iis qui habitant in terra?* unde et de vindicta impiorum lætantur, secundum illud psal. lvii, 11 : *Lætabitur justus, cum viderit vindictam.* Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea, operatio hominis, et ejus oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos; alioquin omnia bella essent illicita; quod est contra supra dicta. Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

Sed contra est quod dicitur Matth., v, 44 : *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos.*

Respondeo dicendum, quod orare pro alio charitatis est, sicut dictum est. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu *de Charitate*, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum juvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret. Sed in speciali absolute inimicos diligere, et eos juvare, perfectionis est.

Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod imprecationes quæ in sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi : secundum quod uno modo « prophetæ solent figura imprecantis futura prædicere, » ut Augustinus dicit in lib. I *de Sermone*

[1] Parm.: « conferuntur. »

(*a*) Contra Pharisæos dicentes licitum esse inimicis obesse. Item, contra Græcos dicentes quod decipere inimicum, eique damnum inferre, non est peccatum, etiam si ad id perjuriis, aut quovis mendacio quis juvetur.

Domini in monte, cap. XXI, § 72, col. 1265, t. 3; secundo prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo ad correctionem immittuntur; tertio quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur; quarto conformant voluntatem suam divinæ justitiæ circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, ut supra, c. XXII, § 77, col. 1268, « vindicta martyrum est, ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt; » vel, sicut dicitur in libro *de QQ. veteris et novi Testamenti*. quæst. LXVIII, col. 2262, t. 3 op. Aug., « postulant se vindicari, [1] non voce, sed ratione; sicut sanguis Abel clamavit de terra. » Lætantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad tertium dicendum, quod licitum est impugnare inimicos, ut compescantur a peccatis; quod cedit in bonum eorum et aliorum; et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

CONCLUSIO. — Non tantum pro amicis sed etiam pro inimicis orare debemus, in casu, quo et ipsos ex charitate diligere tenemur.

ARTICULUS IX.

Utrum convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc., I, 49 : *Sanctum nomen ejus;* regnum etiam ejus est sempiternum, secundum illud psalmi CXLIV, 13 : *Regnum tuum*, Domine, *regnum omnium sæculorum;* voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isa., XLVI, 10 : *Omnis voluntas mea fiet.* Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum ejus adveniat, et quod voluntas ejus fiat.

2. Præterea, prius est recedere a malo, quam consequi bonum. Inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est Spiritus sanctus et ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cum non respondeant donis Spiritus sancti.

4. Præterea, secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc., XI. Superfluum ergo fuit quod secundum Matthæum septem petitiones ponuntur.

5. Præterea, vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentia sua nos prævenit. Sed Deus sua benevolentia nos prævenit quia *ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I Joan., IV, 19. Superflue ergo præmittitur petitionibus : *Pater noster qui es in cælis :* quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

Respondeo dicendum, quod oratio dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit *ad Probam*, *epist.* CXXX, cap. XII, col. 502, t. 2, « si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione dominica positum est. » Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa recte solum orando petimus quæ recte desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quæ recte desiderare possumus, sed etiam ordine quo desideranda sunt; ut sic hæc oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio [2] finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter : uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria ejus; quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus; secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur : *Sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei; secunda vero

[1] « Sic enim animæ occisorum clamant vindicari se postulantes, sicut sanguis Abel clamavit de terra. » Et postea : « Sanguis enim effusus « quid aliud quam vindicari se postulat, clamans « non voce sed ratione? » Liber *de quæst. Vet. et Nov. Testamenti* non est Augustini, et merito inter spuria in ejus operibus numeratur, ut sæpe dictum est.

[2] Parm. : « desiderio nostro. »

ponitur : *Adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire.

Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens ; per se quidem bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter : uno modo directe et principaliter, secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo ; et quantum ad hoc ponitur : *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra.* Alio modo instrumentaliter, et quasi coadjuvans nos ad merendum; et ad hoc pertinet quod dicitur : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie :* sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta ; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus *ad Probam,* ut sup., cap. xi, quia et Eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus ; unde et in Evangelio Matthæi scriptum est : *Supersubstantialem,* idest, « præcipuum » ut Hieronymus exponit, *super Matth.*, cap. vi, col. 43, t. 7.

Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos a beatitudine prohibent ; primo quidem peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud I ad Cor., vi, 9 : *Neque fornicarii, neque idolis servientes,* etc., *regnum Dei possidebunt;* et ad hoc pertinet quod dicitur : *Dimitte nobis debita nostra.* Secundo tentatio, quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis ; et ad hoc pertinet quod dicitur : *Et ne nos inducas in tentationem ;* per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertio pœnalitas præsens, ut quæ impedit sufficientiam vitæ ; et quantum ad hoc dicitur : *Libera nos a malo* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. II *de Serm. Dom. in monte*, cap. v, § 19, col. 1277, t. 3, cum dicimus : *Sanctificetur nomen tuum,* « non hoc petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei ; sed ut sanctum ab hominibus habeatur ; » quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur : *Adveniat regnum tuum*, non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet ; sed, sicut Augustinus dicit *ad Probam*, ut sup., cap. xi, « desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat, atque nos in eo regnare mereamur. » Quod autem dicitur : *Fiat voluntas tua,* recte intelligitur, ut obediatur præceptis tuis ; *sicut in cælo, et in terra,* idest, sicut ab Angelis, ita ab hominibus. Unde hæ tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura; aliæ vero quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. cxv, col. 285, t. 6.

Ad secundum dicendum, quod cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii, sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quæ sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in libro II de *Sermone Domini in monte*, cap. xi, col. 1286, t. 3, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens : « Si timor[1] Dei est, quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto. Si pietas est, qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est, qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas ejus ; et sic non lugebimus. Si fortitudo est, qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est, quo beati sunt misericordes, dimittamus debita, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est, quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est, qua beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo : ipsa enim liberatio liberos faciet filios Dei. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. cxvi, col. 286, t. 6, « Lucas in oratione dominica petitiones non septem sed quinque complexus est ; ostendens enim tertiam petitionem duarum superiorum esse quodammodo repetitionem, magis eam prætermittendo facit intelligi ; » quia scilicet ad hoc præcipue voluntas Dei tendit ut

[1] Plenius in textu D. Aug.

(*a*) Inzabatati dixerunt nullam orationem, nullamque orationis formulam esse admittendam præter orationem Dominicam.

ejus sanctitatem cognoscamus, ut cum ipso regnemus. Quod etiam Matthæus in ultima posuit : *Libera nos a malo,* Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.

Ad quintum dicendum, quod oratio non porrigitur Deo, ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi; quæ quidem præcipue excitatur in nobis considerando ejus charitatem ad nos, qua bonum nostrum vult; et ideo dicimus : *Pater noster,* et ejus excellentiam, qua potest; et ideo dicimus : *Qui es in cælis.*

Conclusio. — Conveniens ac perfecta oratio, ea est, quam Dominus in Evangelio septem petitionibus perfecit.

ARTICULUS X.

Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturæ. Ejusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio et Spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare ; nam et Filius dicit Joan., xiv, 16 : *Ego rogabo Patrem meum;* et de Spiritu sancto dicit Apostolus, Rom., viii, 26 : *Spiritus postulat pro nobis.*

2. Præterea, angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ. Sed ad angelos pertinet orare ; unde in psal. xcvi, 8, dicitur : *Adorate eum, omnes angeli ejus.* Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea, ejusdem est orare cujus est invocare Deum; quod præcipue fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundum illud psalmi cxlvi, 9 : *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum.* Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

Sed contra, oratio est actus rationis, ut supra habitum est. Sed rationalis creatura a ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur ; sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem, quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius ; bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare ; sed proprium est rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod divinis personis convenit accipere per naturam; orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare vel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam; Spiritus autem sanctus dicitur postulare quia postulantes nos facit.

Ad secundum dicendum, quod intellectus et ratio non sunt in nobis diversæ potentiæ, ut in I habitum est; differunt autem secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt angeli, distinguuntur a rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sicut etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur.

Conclusio. — Neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare, sed rationalibus tantummodo creaturis.

ARTICULUS XI.

Utrum sancti qui sunt in patria, orent pro nobis.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti qui sunt in patria, non orent pro nobis. Actus enim alicujus magis est meritorius sibi quam aliis. Sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec pro se orant, quia jam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea, sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

3. Præterea, sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in purgatorio, quia jam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria, pro nobis orant.

4. Præterea, si sancti qui sunt in patria, pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

5. Præterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animæ sanctorum pro nobis orarent, quamdiu sunt a corpore separatæ, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus; cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, orant pro nobis.

Sed contra est quod dicitur II Machab., ult., 14 : *Hic est qui multum orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit, lib. *cont. Vigilant.*, § 6, col. 344, t. 2, Vigilantii error fuit, quod « dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio; præsertim cum martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare nequieverint. » Sed hoc est omnino falsum : quia cum oratio pro aliis facta ex charitate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus juvari possunt; et quanto sunt Deo conjunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces; habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur Hebr., VII, 25 : *Accedens * per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Et propter hoc Hieronymus *contra Vigilantium*, loc. sup. cit., dicit : «Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, possunt orare pro cæteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti, quanto magis post coronas, victorias et triumphos? »

** Salvare potest accedentes per semetipsum.*

Ad primum ergo dicendum, quod sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio; et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, et ex divina acceptatione.

Ad secundum dicendum, quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum; et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad pœnas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi (*a*), sed magis ut oretur pro eis.

Ad quartum dicendum quod Deus vult inferiora per omnia superiora juvari, et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare; alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior sit, vel quia devotius imploratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum, quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo invocamus eos nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt; et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod., III, 6 : *Ego sum Deus Abraham,* etc.

CONCLUSIO. — Sancti qui sunt in patria, cum sint in charitate perfecti, ac firmati, orant etiam pro nobis ibidem.

ARTICULUS XII.

Utrum oratio debeat esse vocalis.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet, principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Præterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est. Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Præterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth., VI, 6 : *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito.* Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est quod dicitur in psalmo CXLI, 1 : *Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum.*

(*a*) Non idem est : « non esse in statu orandi » et « non orare : » Unde juxta Estium, Bellarminum med. Sylvium et alios, animæ in Purgatorio et pro se et pro aliis orant. Hanc Sententiam Billuart non judicat improbabilem.

Respondeo dicendum, quod duplex est oratio: communis et singularis. Communis quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur; et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur; quod non posset fieri, nisi esset vocalis; et ideo rationabiliter institutum est, ut ministri Ecclesiæ hujusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio vero singularis est quæ offertur a singulari persona cujuscumque sive pro se, sive pro aliis orantis; et de hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis. Adjungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione: primo quidem ad excitandam interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis et secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit *ad Probam, epist.*, cxxx. cap. ix, col. 501, t. 2, quod « verbis[1] et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acrius excitamus. » Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum : quod præcipue contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista, psalmo xxvi, 8, dicebat: *Tibi dixit cor meum : Exquisivit te facies mea;* et de Anna legitur I Reg., i, 13, quod *loquebatur in corde suo.* Secundo adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet, idest, non solum mente, sed etiam corpore, quod præcipue competit orationi, secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Oseæ ultimo, 3: *Omnem aufer iniquitatem, accipe bonum; et reddemus vitulos labiorum nostrorum.* Tertio adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud psalmi xv, 9 : *Lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur ; sed ad hoc quod mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum, quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis ; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinentia[2], excitant mentes præcipue minus devotas.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *super Matth.*, hom. xiii *Op.*[3] *imperf.*, inter med. et fin., « eo proposito Dominus vetat in conventu orare, ut a conventu videatur. » Unde « orans nihil novum facere debet, quod aspiciant homines, vel clamando, ut audiatur ab aliis, vel pectus aperte percutiendo, vel manus expandendo ut videatur a multis. » Nec tamen, ut Augustinus dicit in lib. II *de Sermone Domini in monte*, cap. iii, col. 1274, t. 3, « videri ab hominibus nefas est, sed ideo hoc agere, ut ab hominibus videaris. »

Conclusio. — Communem, seu publicam orationem, decet esse vocalem; singularem vero, vel privatam, non oportet vocalem esse : potest nihilominus etiam talis oratio vocalis esse, si vel ad excitandam devotionem assumatur, vel ex spiritali gaudio oriatur.

ARTICULUS XIII.

Utrum de necessitate orationis sit quod sit attenta.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attenta. Dicitur enim Joan., iv, 24 : *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

2. Præterea, oratio est « ascensus intellectus in Deum. » Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

3. Præterea, de necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiatur; videtur enim deridere Deum, sicut si alicui homini loqueretur, et non attenderet ad ea quæ ipse proferret; unde Basilius dicit in lib. *de Constit. monast.*, cap. i, circa med., quod « divinum auxilium est imploran-

[1] Plenius in textu D. Augustini.
[2] Edit. : « pertinens. »
[3] Non est Chrysostomi.

(*a*) Contra Turelupinos dicentes non esse orandum vocaliter, sed mentaliter tantum.

dum non remisse, nec mente huc vel illuc evagante; eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit. » Ergo de necessitate orationis videtur esse quod sit attenta.

Sed contra est quod etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud psal. XXXIX, 13 : *Cor meum dereliquit me.*

Respondeo dicendum, quod quæstio hæc præcipue habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter : uno modo per quod melius pervenitur ad finem; et sic attentio absolute orationi necessaria est. Alio modo aliquid dicitur necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis : primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri; et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare; et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est nec impetrativa; illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit, ut Gregorius dicit, lib. XXII *Moral.*, cap. XVII, § 43, col. 238, t. 2. Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur I Cor., XIV, 14 : *Si orem lingua, mens mea sine fructu est.*

Sciendum tamen quod triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi : una quidem, qua attenditur ad verba ne aliquis in eis erret; secunda, qua attenditur ad sensum verborum; tertia, qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem pro qua oratur; quæ quidem est maxime necessaria et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat hæc[1] attentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore, in lib. *de Modo orandi*, cap. II, col. 980, t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod *in spiritu et veritate* orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

Ad secundum dicendum, quod mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest, pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora; et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagatur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum; et contra hoc Augustinus dicit in *Regula*, § 3, col. 1379, t. 1 : « Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore[2]. » Evagatio vero mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilius dicit ibid. : « Si vero debilitatus a peccato fixe nequis orare, quantumcumque potes, teipsum cohibeas et Deus ignoscit; eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo. »

Conclusio. — Attentam, saltem in prima intentione, oportet esse orationem, si meritoria, vel impetrativa sit futura, mentemque spiritualiter refectura.

ARTICULUS XIV.

Utrum oratio debeat esse diuturna.

Ad quartum decimum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth., VI, 7 : *Orantes nolite multum loqui.* Sed oportet multum loqui diu orantem, præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Præterea, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tanto est sanctius, quanto magis ad unum restringitur, secundum illud psal. XXVI, 4 : *Unam petii a Domino, hanc requiram.* Ergo et oratio tanto est Deo acceptior, quanto est brevior.

3. Præterea, illicitum videtur esse quod homo transgrediatur terminos a Deo præfixos, præcipue in his quæ pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod.,

[1] Sic cod.; Parm. : « intentio. »
[2] « In voce, » Migne. Sed in exemplari Regulæ constitutionibus ordinis Fratrum Prædicatorum præfixo, quod D. Thomas sequi debuit, legitur « in ore. »

XIX, 21 : *Contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo.* Sed a Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet Matth., VI. Ergo non licet ultra orationem protendere.

4. Sed contra, videtur quod continue sit orandum quia Dominus dicit Luc., XVIII, 1 : *Oportet semper orare, et non deficere;* et I ad Thessal., V, 17 : *Sine intermissione orate.*

Respondeo dicendum, quod de oratione dupliciter loqui possumus : uno modo secundum seipsam; alio modo secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis; ex quo procedere debet oratio; quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu, vel virtute; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I ad Corinth., X. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit *ad Probam*, *epist.* CXXX, c. IX, col. 501, t. 2 : « In ipsa fide, spe et charitate, continuato desiderio semper oramus. » Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari; sed, sicut Augustinus dicit ibid., « ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumcumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus. » Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine tædio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Unde Augustinus dicit *ad Probam*, ut supra, cap. X : « Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo jaculatas; ne illa vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio : ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem sicut non est obtundenda, si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam. » Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *ad Probam*, *epist.* cit., cap. X « non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso Domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis præberet exemplum. » Et postea subdit : « Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur[1]. »

Ad secundum dicendum, quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum, quod Dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad hæc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

Ad quartum dicendum, quod aliquis continue orat vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est, vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter effectum sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat illum ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando[2] quiescit.

CONCLUSIO. — Oratio quantum attinet ad ejus causam, quæ est quoddam charitatis desiderium, perpetua esse debet; quantum vero attinet ad propriam ejus rationem, tamdiu durare debet, quamdiu sine tædio, fervori interni desiderii excitando servit.

ARTICULUS XV.

Utrum oratio sit meritoria.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non sit meritoria.

[1] Sic cod. ; cætera ex S. Augustino addiderunt Editores.

[2] Sic cod. ; Parm. addit : « cessat et. »

(*a*) Contra Prallianos dicentes semper esse orandum, et nunquam ab oratione actuali cessandum. Hos S. Augustinus narrat tantum orasse, ut sit incredibile dictu.

Omne enim meritum procedit a gratia. Sed oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc., xi, 13 : *Pater vester de cælo dabit spiritum bonum petentibus se.* Ergo oratio non est actus meritorius.

2. Præterea, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur, sicut Paulus non est exauditus petens a se removeri stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea, oratio præcipue fidei innititur, secundum illud Jacobi, i, 6 : *Postulet autem in fide nihil hæsitans.* Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

Sed contra est quod super illud psalmi xxxiv : *Oratio mea in sinu meo convertetur,* dicit Glossa interl. : « Et si eis non profuit, ego tamen non sum mea mercede frustratus. » Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, oratio præter effectum spiritualis consolationis, quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus : scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, in quantum procedit ex radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum æternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a charitate, mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est, concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre ; ad charitatem vero pertinet desiderium rei cujus complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus ; ut scilicet credamus, ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria ; sed hæc ad religionem pertinet, cujus est primus actus necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit in libro de *Verbis Domini, serm.* cv, c. i, col. 619, t. 5 : « Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet[1] ; » et Chrysostomus dicit sup. cap. xviii Luc., in princ : « Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat. »

Ad primum ergo dicendum, quod oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono : quia ipsum « orare » est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in libro de *Dono perseverantiæ*, cap. xxiii, § 64, col. 1032, t. 10.

Ad secundum dicendum, quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur. Meritum enim præcipue ordinatur ad beatitudinem, sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud ; sed quandoque hoc petendo et desiderando, meritum amittit : puta si petat a Deo complementum alicujus peccati, quod est non pie orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium ; et tunc licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quot petit. Unde Augustinus dicit[2] in lib. *Sentent. Prosp.*, sent. ccxii, col. 1876, t. 10 : « Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vitæ, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quam ægrotus. » Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis quasi pertinens ad ejus salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo ; et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere : « Quædam enim non negantur sed ut congruo dentur tempore, differuntur, » ut Augustinus dicit *super Joan.*, tract. cii, § 1, col. 1896, t. 3. Quod

[1] Habetur loco dicto in *Catena aurea* D. Thomæ.

[1] D. Thomas recte dicit : « Augustinus in libro sententiarum Prosperi. » Licet enim a Prospero scriptus sit liber iste, hujus tamen sententiæ, si priores triginta septem excipias quæ ex ipsius Prosperi commentariis in psalmos desumptæ sunt, ex operibus Augustini sunt collectæ.

tamen potest impediri, si in petendo non perseverent. Et propter hoc dicit Basilius in lib. *Constit. monast.*, cap. I, vers fin.: « Ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti. » Quia vero homo non potest alii mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est, ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est. Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit : ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie, et perseveranter.

Ad tertium dicendum, quod oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati, sed quantum ad efficaciam impetrandi, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ divinæ et misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit.

CONCLUSIO. — Oratio non modo interius spiritualem consolationem affert, sed etiam merendi et impetrandi efficaciam præstat, cum ex caritate, media religione, procedat.

ARTICULUS XVI.

Utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo.

Ad sextum decimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo. Dicitur enim Joan., IX, 31 : *Scimus quia peccatores Deus non audit;* quod consonat ei quod dicitur Proverb. XXVIII, 9 : *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccatores non impetrant a Deo.

2. Præterea, justi impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est. Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, et etiam charitate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Glossa vetus interl., II ad Timoth., III, 5, super illud : *Habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes;* et ita non pie orant; quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Præterea, Chrysostomus dicit *super Matth.*, hom. XIV *Op. imperf.*[1], a med. : « Pater non libenter exaudit orationem quam Filius non dictavit. » Sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;* quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni; vel si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

Sed contra est quod Augustinus dicit *super Joannem*, tract. XLIV, §13, col. 1718, t. 3 : « Si peccatores Deus non exaudiret, frustra publicanus dixisset : Domine propitius esto mihi peccatori; » et Chrysostomus dicit *super Matth.*, hom. XVIII *Op. imperf.*, parum ante med. : « Omnis qui petit, accipit; idest, sive justus sit, sive peccator. »

Respondeo dicendum, quod in peccatore duo sunt consideranda: scilicet natura, quam diligit Deus, et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit, inquantum peccator, idest, secundum desiderium peccati; in hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata. Deus enim « quædam negat propitius, quæ concedit iratus, » ut Augustinus dicit[2] *serm.* CCCLIV, cap. VII, col. 1567, t. 5. Orationem vero peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit non quasi ex justitia, quia peccator hoc[3] non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor præmissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie, et perseveranter.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *super Joan.*, *tract.* XLIV, § 13, col. 1718, t. 3, illud verbum est cæci adhuc inuncti, idest, nondum perfecte illuminati; et ideo non est ratum; quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, inquantum est peccator; per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

Ad secundum dicendum, quod peccator non potest pie orare, quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur; potest tamen ejus oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut

[1] Non est Chrysostomi.

[2] Parm. : « *tract.* LXXIII *in Joannem* et de *verbis Domini*, serm., etc. »

[3] In quibusdam Cod. « hic. »

ille qui non habet habitum justitiæ, potest aliquid justum velle, ut ex supra dictis patet. Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio [1] gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiæ; et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam; est enim verum quantum ad personam Ecclesiæ, extra quam est merito, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere; et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli., XXVIII, 2 : *Relinque proximo tuo nocenti, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

CONCLUSIO. — Peccatores, aliquid a Deo petentes, nonnisi ad illorum vindictam Deus audit : attamen orationes peccatorum ex bono naturæ desiderio proficiscentes, non quasi ex justitia, sed ex pura misericordia, si tamen debite fiant, Deus exaudit.

ARTICULUS XVII.

Utrum convenienter dicantur esse orationis partes, obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones.

Ad decimum septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes, « obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones. » Obsecratio enim videtur esse quædam adjuratio. Sed, sicut Origenes dicit *super Matth.*, c. XXVI, v. 63, col. 1757, t. 3, « non oportet quod vir qui vult secundum Evangelium vivere adjuret alium; si enim jurare non licet, nec adjurare. » Ergo inconvenienter ponitur obsecratio orationis pars.

2. Præterea, oratio, secundum Damascenum, lib. III *orth. Fid.*, cap. XXIV, col. 1090, t. 1, est « petitio [2] decentium a Deo. » Inconvenienter ergo orationes contra postulationes dividuntur.

3. Præterea, gratiarum actiones pertinent ad præterita; alia vero ad futura. Sed præterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo gratiarum actiones post alia ponuntur.

In contrarium est auctoritas Apostoli I ad Tim., II.

Respondeo dicendum, quod ad orationem tria requiruntur : quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat; quod significatur nomine orationis, quia oratio est « ascensus intellectus [3] in Deum. » Secundo requiritur petitio, quæ significatur nomine postulationis; sive petitio proponatur determinate, quod quidam nominant proprie postulationem; sive indeterminate, ut cum quis petit juvari a Deo, quod nominant supplicationem, sive solum factum narretur, secundum illud Joan., XI, 3 : *Ecce quem amas infirmatur*, quod vocant insinuationem. Tertio requiritur ratio impetrandi quod petitur; et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est ejus sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan., IX, 17 : *Propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam;* et ad hoc pertinet obsecratio, quæ est per sacra contestatio, sicut cum dicimus : « Per nativitatem tuam libera nos, Domine. » Ratio vero impetrandi ex parte petentis est gratiarum actio; quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa ord. super illud *Obsecrationes, orationes,* etc., I ad Timoth., II, col. 627, t. 2, quod « in missa obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem, » in quibus quædam sacra commemorantur; « orationes sunt in ipsa consecratione, » in qua mens maxime debet elevari in Deum; « postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus : gratiarum actiones in fine. » In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi; sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur : « Omnipotens sempiterne Deus, » pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur : « Qui dedisti famulis tuis, » etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur : « præsta quæsumus, » etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur : « Per Dominum nostrum, » etc., pertinet ad obsecrationem. In *collationibus* autem *Patrum*, collat. IX, cap. XI etc, col. 783, t. 1, dicitur : « Obsecratio est imploratio pro peccatis : oratio, cum aliquid Deo vovemus; postu-

[1] Parm. : « innititur. »

[2] « Eorum quæ consentanea sunt postulatio a Deo. » Vers. Mich. Lequien apud Migne.

[3] Nicolai : « mentis. »

latio, cum pro aliis petimus[1]; etc. » Sed primum melius est[2].

Ad primum ergo dicendum, quod obsecratio non est adjuratio ad compellendum, quæ prohibetur, sed ad misericordiam implorandam.

Ad secundum dicendum, quod oratio communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur; sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis præterita præcedunt futura; sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit præteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit postulationem [3] aliorum beneficiorum, sed idem beneficium prius postulatur, et ultimo cum acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur; postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur[4] ad Deum, a quo petimus; orationem autem præcedit obsecratio, quia [5] ex consideratione divinæ bonitatis ad eum audemus accedere.

Conclusio. — Quatuor hæ conveniunt orationi partes : obsecrationes, orationes, postulationes, et gratiarum actiones.

QUÆSTIO LXXXIV.

DE EXTERIORIBUS ACTIBUS LATRIÆ.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de exterioribus actibus latriæ, et primo de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum adoratio sit actus latriæ; 2° utrum adoratio importet actum interiorem vel exteriorem; 3° utrum adoratio requirat determinationem loci.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum adoratio sit actus latriæ, sive religionis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non sit actus latriæ, sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo : legitur enim Genes., XVIII, quod Abraham adoravit Angelos; et III Regum, I, dicitur quod Nathan propheta ingressus ante[6] regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea, religionis cultus debetur Deo, prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum in X *de Civ. Dei*, cap. I, col. 277, t. 7. Sed adoratio debetur ei ratione majestatis; quia super illud psal. XXVIII, *Adorate Dominum in atrio sancto ejus*, dicit Glossa: « De his atriis venitur in atrium, ubi majestas adoratur. » Ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea, unus religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genuflectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

Sed contra est quod Matth., IV, 10, inducitur : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.*

Respondeo dicendum, quod adoratio ordinatur in reverentiam ejus qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio qua Deus adoratur, est religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur non secundum æqualitatem, sed secundum quamdam participationem; et

[1] Parm. ex *collationibus* addidit : « gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert. »

[2] Ita Mss. et edit. præter Nicolai qui hæc habet : « In *collationibus* autem *patrum*, coll. IX, « ex Isaac abbate, cap. XI et seqq. : Obsecratio « est imploratio, seu petitio pro peccatis; quia « vel pro præsentibus vel pro præteritis admis- « sis suis unusquisque compunctus veniam depre- « catur. Oratio est cum aliquid vovemus Deo « vel offerimus; cum renuntiantes huic mundo, « spondemus nos tota cordis intentione Domino « servituros; cum pollicemur nos purissimam « corporis castitatem, seu immobilem patientiam « exhibituros perpetuo, vel cum de corde nostro « radices iræ seu tristitiæ mortem operantis, fun- « ditus eruendas vovemus. Postulatio, cum pro « aliis petimus, vel quam dum sumus in fervore « spiritus constituti solemus emittere, pro caris « nostris, vel pro totius mundi pace poscentes, « etc. Gratiarum actio quam per ineffabiles ex- « cessus mens Deo refert, cum præterita Dei re- « colit beneficia, vel præsentia contemplatur, « vel quanta Deus iis qui diligunt eum præpa- « raverit, in futurum prospicit, etc. » Sed primum est melius.

[3] Sic cod.; Parm. omittit: « aliorum beneficio- « rum. »

[4] In quibusdam cod: « attenditur. »

[5] Parm. : « qua. » — [6] Parm. : » ad. »

ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam, et alia ratione [2] quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post dicetur. Et quia ea quæ exterius aguntur signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio; sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit in X *de Civ. Dei*, cap. IV, col. 281, t. 7 : « Multa de cultu divino usurpata sunt quæ honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera; ita tamen ut quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi, si autem eis multum additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit? Secundum reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David; secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, Mardochæus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem,* ut dicitur Esther XIII, 14; et similiter secundum reverentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adoravit angelos, et etiam Josue, ut legitur Josue V (*a*); quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriæ Deum, qui in persona angeli apparebat et loquebatur. Secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Joannes angelum adorare, Apoc. ult., tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut angelis æquetur; unde ibi subditur : *Conservus tuus sum, et fratrum tuorum;* tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem; unde subditur : *Deum adora.*

Ad secundum dicendum, quod sub majestate divina intelligitur omnis Dei excellentia; ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Ad tertium dicendum, quod, quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cujus figuram cum legitur de Abraham *Genes.*, XVII, quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens : *Domine, si inveni gratiam,* etc. Terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

CONCLUSIO. — Adoratio, qua Deus adoratur a nobis religionis est actus.

ARTICULUS II.

Utrum adoratio importet actum corporalem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Joan., IV, 23 : *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.* Sed id quod fit spiritu non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Præterea, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud I ad Corinth., XIV, 15 : *Orabo spiritu, orabo et mente.* Ergo adoratio maxime importat spiritualem actum.

3. Præterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

Sed contra est quod super illud Exod., XX, 5 : *Non adorabis ea, neque coles,* dicit Glossa ord. col. 252, t. 1 : « Nec affectu colas, nec specie adores. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in IV lib. *orth. Fid.*, cap. XII, col. 1134, t. 1, quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus; scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod est exterius refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem; ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjiciendum se Deo, quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, inquantum a spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est, ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reve-

[1] Sic cod. — Parm. : « veneratione. »

(*a*) *Cecidit Josue pronus in terram. Et adorans ait*, etc. — Josue, V. 15.

rentia consistit; secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis : sicut genuflectimus, nostram infirmitatem significantes[1] in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos, quasi profitentes nos nihil esse ex nobis[2].

Ad tertium dicendum, quod etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur, ut tendat in Deum.

Conclusio. — Quia ex duplici natura compositi sumus, non tantum spirituali, sed et corporali adoratione adoranda a nobis est divina majestas.

ARTICULUS III.

Utrum adoratio requirat determinatum locum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Joan., iv, 21 : *Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem.* Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea, idem Deus est qui in novo et veteri Testamento adoratur. Sed in veteri Testamento fiebat adoratio ad occidentem; nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod., xxvi. Ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

Sed contra est quod dicitur Isa., lvi, et inducitur Luc., xix, 46 : *Domus mea domus orationis vocabitur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in adoratione principalior est interior devotio mentis; secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum, quasi non comprehensum aliquo loco ; sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis, tam secundum ritum Judæorum adorantium in Jerusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate; secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach., I, 11.

Ad secundum dicendum, quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur; sed propter ipsos adorantes; et hoc triplici ratione : primo quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes ut magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione[3] Salomonis, III Reg. viii ; secundo propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur; tertio propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth., xviii, 20 : *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo ibi sum* ego *in medio eorum.*

Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam decentiam adoramus versus orientem: primo quidem propter divinæ majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu cæli, qui est ab oriente; secundo propter paradisum in oriente constitutum, ut legitur Genes., ii, secundum litteram Septuaginta, quasi quæramus ad paradisum redire; tertio propter Christum, qui est lux mundi et *Oriens* nominatur Zach., vi, et *qui ascendit super cœlum cœli ad orientem,* sal. lxvii, 34, et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth., xxiv, 27: *Sicut fulgur exit ab oriente, et paret usque in occidentem, ita erit et adventus Filii hominis.*

Conclusio. — Quamquam non principaliter, secundario tamen aliquis est locus ad decentiam adorationis, divinis honoribus deputandus.

[1] Parm. « designantes. »

[2] Genuflexio, quasi genuum curvatio, est protestatio quædam dependentiæ nostræ a Deo, vel symbolum humani lapsus per peccatum, quia dejectionis indicium est. Sicut e contrario erectio genuum symbolum est gratiæ per quam a lapsu illo, seu peccato resurreximus. Hinc a festo Paschatis usque ad Pentecosten, « quod lætitiæ et victoriæ tempus » Hieronymus appellat, genuflexio est prohibita, « ut cum Domino resurgente ad alta sustollamur. »

[3] Al., « ex oratione. »

QUÆSTIO LXXXV.

DE HIS QUÆ DEO A FIDELIBUS DANTUR, ET PRIMO DE SACRIFICIO.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur.

Circa quos occurrit duplex consideratio : primo quidem de his quæ Deo a fidelibus dantur; secundo de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis.

Circa sacrificia quæruntur quatuor : 1° utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ; 2° utrum soli Deo sit sacrificium offerendum; 3° utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis; 4° utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes. Non autem hoc contingit circa sacrificia; nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur Gen., XIV; et quidam hæc, quidam illa animalia[1]. Ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

2. Præterea, ea quæ sunt juris naturalis omnes justi servaverunt. Sed non legitur de Isaac, quod sacrificium obtulerit; neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur Sap., X, 2, quod *sapientia eduxit eum** *a delicto suo*. Ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

* Illum a.

3. Præterea, Augustinus dicit X *de Civ. Dei*, cap. V, etc, col. 281, t. 7, quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit in lib. II de *Doct. christ.*, cap. III, col. 37, t. 3, non significant naturaliter sed ad placitum, secundum Philosophum, lib. I *Periherm.*, cap. II, in princ. Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed contra est quod in qualibet ætate et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

Respondeo dicendum, quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem, ut ei quod est supra hominem, subjectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo; sicut quod malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed quod tali pœna, vel tali puniantur, est ex constitutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina; et ideo in hoc differunt.

Ad secundum dicendum, quod Adam et Isaac, sicut et alii justi, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit, lib. IV *Moral.*, cap. III, col. 635, t. 1, quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur prius peccatum originale. Non autem de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in scriptura, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo

[1] Ita optime Nicolai. Al., « et quidam hæc, quidam illa, ut animalia ; » iterum : « Et quidam hæc, quidam vero alia, ut animalia. »

peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur. Isaac vero significavit Christum, inquantum ipse oblatus est in sacrificium; unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad tertium dicendum, quod significare conceptus suos est homini naturale; sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

Conclusio. — Ex naturali ratione procedit, ut quemadmodum dominis temporalibus aliqua offeruntur in recognitionem dominii, ita etiam Deo tamquam supremo omnium domino, quasdam sensibiles res, in signum debitæ subjectionis et honoris offeramus; unde sacrificiorum oblatio ad jus naturæ pertinet.

ARTICULUS II.

Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui Divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur II Petr., I; unde et de eis in ps. LXXXI, 6, dicitur: *Ego dixi: Dii estis.* Angeli etiam *filii Dei* nominantur, ut patet Job I. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea, quanto aliquis major est, tanto ei major honor debet exhiberi. Sed angeli et sancti sunt multo majores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multo majorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes, et munera offerentes, quam sit oblatio alicujus animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXII, 20: *Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ, psal. L, 19: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus:* quia sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis; secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in I habitum est. In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est. Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia; sicut etiam « orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus », ut Augustinus dicit X *de Civ. Dei*, cap. XIX, col. 297, t. 7. Hoc etiam videmus in omni republica observari quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen læsæ majestatis. Et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen Divinitatis communicatur aliquibus, non per æqualitatem, sed per participationem; et ideo nec æqualis honor eis debetur.

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit X *de Civ. Dei*, cap. XIX, col. 298, t. 7, « dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent ».

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, VIII *de Civ. Dei*, cap. XXVII, col. 255, t. 7, « non [1] constituimus martyribus templa, sacerdotia[2]; quoniam, non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus; unde sacerdos non dicit: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule. Sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur. »

Conclusio. — Cum solus Deus sit animarum nostrarum creator, ac beatificator, ei soli sacrificiorum honor exhibendus est.

[1] Plenius in textu D. Aug.

[2] Ita Mss. Edit. Rom. aliæque vetustæ: « templa sacerdotalia »; Nicolai et editi posteriores ex Augustini textu: « Templa, sacerdotia, sacra et sacrificia, quoniam etc. »

ARTICULUS III.

Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus, X *de Civ. Dei*, cap. VI, col. 283, t. 7 : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo. » Sed non omne opus bonum est specialis actus alicujus determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea, maceratio corporis, quæ fit per jejunium, pertinet ad abstinentiam; quæ autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem ; quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Roman., XII, 1 : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Dicit etiam Apostolus ad Hebr. ult. 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Beneficentia autem et communio pertinent ad charitatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt, quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes, et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatæ virtutis.

Sed contra est quod in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est, quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem ejus ; sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem, ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc jam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit ; propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem et ea quæ secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari ; puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam ; et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam ; et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet ; et ideo cujuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhæreamus.

Ad secundum dicendum, quod triplex est hominis bonum : primum quidem est bonum animæ, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem, et orationem, et alios hujusmodi interiores actus ; et hoc est principale sacrificium ; secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium et abstinentiam, seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo ; directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus ; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur [1], quod panis frangitur, et comeditur, et benedicitur. (*a*) Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat ; sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut., XXVI : non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, proprie loquendo, non sunt sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

CONCLUSIO. — Cum sacrificiorum oblationes

[1] Parm. addit. : « et comburebantur. »

(*a*) Sylvius existimat hic S. Doctorem non affirmare benedictionem qua victima de non sacra fit sacra esse benedictionem simplicem, sed benedictionem alicui reali mutationi conjunctam.

laudem inde mereantur, quod ad reverentiam Dei fiunt, ad religionem eas pertinere palam est.

ARTICULUS IV.

Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus, Rom., III, 19 : *Quæcumque lex loquitur, iis qui in lege sunt loquitur.* Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenentur.

2. Præterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium hujusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. Præterea, ex hoc sacerdotes dicuntur, quod sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

Sed contra est, quod sacrificium offerre est de lege naturæ, ut supra habitum est; ad ea autem quæ sunt legis naturæ, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

Respondeo dicendum, quod duplex est sacrificium, sicut dictum est. Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur; omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis; et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova, vel veteri; aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis præcepta; illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum, secundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad hæc, vel ad illa. Aliud vero est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur; quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur; quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illa determinata sacrificia quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur; tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est

Ad secundum dicendum, quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite; sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod sacerdotes offerunt sacrificia, quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis; quædam vero sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Omnes tenentur aliquod interius sacrificium Deo offerre, devotam videlicet mentem, et exterius sacrificium eorum, ad quæ ex præcepto tenentur, sive sint virtutum actus, sive certæ et determinatæ oblationes.

QUÆSTIO LXXXVI.

DE OBLATIONIBUS ET PRIMITIIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de oblationibus et primitiis : 1° utrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti; 2° quibus oblationes debeantur; 3° de quibus rebus fieri debeant; 4° specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda cæremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est. Sed oblationes offerre ponitur inter cæremonialia præcepta veteris legis; dicitur enim Exod., XXIII, 14 : *Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis;* et postea subditur : *Non apparebis in conspectu meo vacuus.* Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

2. Præterea, oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit Matth., V, 23 : *si offers munus tuum ad altare,* quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur; postquam autem oblationes sunt factæ, non

restat locus iterato offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

3. Præterea, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud decretum sextæ synodi[1], quod habetur I, quæst. I, cap, c, col. 530: «Nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigat; si vero exegerit, deponatur.» Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

Sed contra est quod Gregorius VII[2] dicit « Omnis Christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur[3]; quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est, et sacrificium. Unde Exod., XXIX, 18, dicitur : *Offeres totum arietem in incensum super altare; oblatio est Domino odor suavissimus victimæ* * *Dei :* et Levit., II, 1, dicitur : *Anima cum obtulerit oblationem sacrificii Deo, simila erit ejus oblatio.* Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. Hujusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod., XXV, 2 : *Ab homine qui offert* * *ultroneus, accipietis eas.* Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione : primo quidem ex præcedenti conventione; sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem census; secundo propter præcedentem deputationem sive promissionem; sicut cum aliquis offert donationem inter vivos, vel cum relinquit in testamento Ecclesiæ aliquam rem mobilem vel immobilem in posterum solvendam; tertio modo propter Ecclesiæ necessitatem, puta si ministri Ecclesiæ non haberent unde sustentarentur(*a*); quarto propter consuetudinem; tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei oblatæ.

* *Domini.*

* *Offeret.*

Ad primum ergo dicendum, quod in nova lege homines non tenentur ad oblationes causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui, et antequam fiant, sicut in primo, et tertio, et quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem, sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem (*b*), cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

Conclusio. — Tenentur homines, non quidem ad veteris legis oblationes faciendas, sed ad quasdam alias in nova lege statutas.

ARTICULUS II.

Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipuæ videntur esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in Scripturis *hostiæ* dicuntur, secundum illud Hebr., ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. Præterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est cura clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit, epist. XIV, ad Eliodor., § 8, col. 352, t. 1. Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

[1] Scil. Constantinopolitanæ III, can. 23 inter Trullanos, t. 6 Concilior.

[2] In synodo Romana habita a. D. 1078, c. XIII, et habetur de Consecrat., dist. I, c. LXIX, col. 1729.

[3] Parm. addit : « ita. »

(*a*) Hic addit Innocentius quod intelligitur nisi et ipsi subditi propter paupertatem sacerdoti subvenire non possent, in quo casu victum quærat manibus.

(*b*) Raymundus dicit quod Parochiani in hac parte ad tenendam consuetudinem cogi possunt non a Sacerdote, sed ab Episcopo cujus officium in talibus implorandum est.

3. Præterea, laici de voluntate Ecclesiæ emunt oblationes, ut panes et hujusmodi. Sed non nisi ut hæc in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

Sed contra est quod dicit canon Damasi I papæ et habetur X, qu. I, col. 805 : cap. « Hanc consuetudinem, » « Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere et bibere : quia in veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel : nisi tantummodo Aaron et filiis ejus, Levit., XXIV, 8. »

Respondeo dicendum, quod sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut., V, et ideo ad eum pertinet divina dogmata[1] et sacramenta exhibere populo; et iterum ea quæ sunt populi, puta preces, et sacrificia, et oblationes, per eum Domino debent exhiberi; secundum illud Apostoli ad Hebr., V, 1 : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Et ideo oblationes quæ a populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent; non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum, partim vero in his quæ pertinent ad proprium victum, quia *qui altari deserviunt, cum altari participant*, ut dicitur I ad Cor., IX, 13, partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiæ sustentandi; quia et Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit super Matthæum, cap. XVII, sup. illud : *Ut non scandalizemus*, col. 128, t. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, inquantum eis dantur propter Deum; ita etiam secundum eamdem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictæ in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

Ad secundum dicendum, quod monachi, sive alii religiosi, possunt oblationes recipere tripliciter (*a*) : uno modo sicut pauperes, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem Ecclesiæ; alio modo, si sint ministri altaris, et tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas; tertio modo, si parochiæ sint eorum; et tunc ex debito possunt accipere oblationes tamquam Ecclesiæ rectores.

Ad tertium dicendum, quod oblationes, postquam fuerint consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum; sicut vasa et vestimenta sacra; et hoc modo intelligitur dictum Damasi Papæ. Illa vero quæ non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

CONCLUSIO. — Cum sacerdos, medius sit inter Deum et populum, ei sunt a populo oblationes exhibendæ, non solum, ut eas in proprium usum assumat, sed ut fideliter dispenset in his, quæ ad divinum spectant cultum, et in usus et sustentationem pauperum.

ARTICULUS III.

Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licite possessis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. Quia secundum jura humana I Idem, ff. *de Condict. ob turp. caus.*, « turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit »; et ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut., XXIII, 18 : *Non offeres mercedem prostibuli..... in domo Domini Dei tui.* Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

2. Præterea, ibidem prohibetur quod pretium canis offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis juste venditi juste possidetur. Ergo non licet de omnibus juste possessis oblationem facere.

3. Præterea, Malach., I, 8, dicitur : *Si offeratis claudum et languidum, nonne malum est?* Sed claudum et languidum animal est juste possessum. Ergo videtur quod non de omni juste possesso possit oblatio fieri.

Sed contra est quod dicitur Prov., III, 9 : *Honora Dominum Deum tuum de tua*

[1] Sic cod. — Parm. omittit : « et sacramenta. »

(*a*) Ex oblationibus quæ fiunt religiosis in exequiis defunctorum, parochis, jure communi debetur portio canonica, vel dimidia, vel tertia, vel quarta pars; sed ex privilegiis, vel consuetudine nihil debetur. Consuetudini standum est.

substantia. Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid juste possidet. Ergo de omnibus juste possessis potest fieri oblatio.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. *de Verb. Domini*, serm. CXIII, c. II, col. 649, t. 1, « si deprædaveris [1] aliquem invalidum, et de spoliis ejus dares alicui judici, si pro te judicaret, tanta vis est justitiæ, ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu. » Et ideo dicitur Eccli., XXXIV. 21 : *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata.* Unde patet quod de injuste acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat; sed in lege nova omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Titum. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licite posesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest; puta si vergat in detrimentum alterius; ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod Dominus improbat Matth., XV, vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud hujusmodi (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam, in nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad secundum dicendum, quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit., ult., 27 : *Si immundum est animal, redimet qui obtulerit.* * Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur ; tum quia idololatræ canibus utebantur in sacrificiis idolorum; tum etiam quia significant rapacitatem de qua non potest fieri oblatio (*b*). Sed hæc prohitio cessat in nova lege.

* Obtulit.

Ad tertium dicendum, quod oblatio animalis cæci vel claudi reddebatur illicita tripliciter : uno modo ratione ejus ad quod offerebatur ; unde dicitur Malach., I, 8 : *Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est?* sacrificia autem oportebat esse immaculata ; secundo ex contemptu: unde ibidem subditur : *Vos polluistis* nomen meum *in eo quod dicitis : Mensa Domini contaminata est, et quod superponitur, contemptibile est;* tertio modo ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vovit; unde ibidem subditur : *Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino.* Et hæ causæ eædem manent in lege nova, quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

CONCLUSIO. — De injuste acquisitis et possessis non licet oblationem facere : de aliis vero omnibus juste possessis, quia secundum legem novam omnis creatura est munda, quantum ex se est, oblatio fieri potest ; per accidens tamen, ut puta, si quippiam vergat in alterius detrimentum, de eo oblationem facere non licet.

ARTICULUS IV.

Utrum ad primitias solvendas homines teneantur.

Ad quartum sic proceditur, 1. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia Exod., XIII, 9, data lege primogenitorum subditur : *Erit quasi signum in manu tua;* et ita videtur esse præceptum cæremoniale. Sed præcepta cæremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

2. Præterea, primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito ; unde dicitur Deut., XXVI, 2 ; *Tolles de cunctis frugibus tuis primitias accedesque ad sacerdotem, qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum : Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, quod ingressus sum terram, pro qua juravit patribus nostris ut daret eam nobis.* Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Præterea, illud ad quod aliquis tene-

[1] Plenius in Aug. textu.

(*a*) Respuendæ sunt, secundum Raymundum, in criminis detestationem oblationes notorie dissidentium, et eorum qui pauperes opprimunt, raptorum et usurariorum, publice excommunicatorum, hæreticorum, criminosorum crimine notorio ac horrendo, violatorum immunitatis Ecclesiæ se emendare nolentium, meretricum, et Judæorum. — Hæc ex veteri jure Ecclesiæ.

(*b*) Aliam, et forte præponendam hujusce prohibitionis Hugo a S^to Charo rationem tradit his verbis : « *Pretium canis,* id est quod dabatur pro coitu canis. Venatici enim canes et custodes gregum locabantur ad coitum. Et hoc pretium abominabile videbatur, quia turpiter acquirebatur, sicut pretium meretricis; et ideo hæc duo conjunguntur. »

tur, debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in nova lege, nec in veteri, determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

Sed contra est quod dicitur XVI, quæst. VII cap. Decimas, col. 1043 : « Oportet decimas et primitias, quas jure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere. »

Respondeo dicendum, quod primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut., XXVII, unde et ibidem subditur : *Suscipiens sacerdos cartallum*, scilicet primitiarum, de manu ejus qui defert primitias, *ponet ante altare Domini Dei* sui; et postea mandatur ei quod dicat : *Idcirco nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi.* Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii; quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terræ percipere, et ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum, secundum illud I Paralip., ult., 14: *Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitias, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre; et quia sacerdos *constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum,* ideo primitiæ oblatæ a populo in usum sacerdotum cedebant. Unde dicitur Num., XVIII, 8 : *Locutus est Dominus ad Aaron*: *Ecce dedi tibi custodiam primitiarum mearum.* Pertinet autem ad jus naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad ejus honorem; sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum; in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiæ, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cæremonialia proprie erant in signum futuri; et ideo ad præsentiam veritatis significatæ cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali hujusmodi obligatio manet.

Ad secundum dicendum, quod primitiæ offerebantur in veteri lege, non solum propter beneficium terræ promissionis datæ a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ a Deo datorum. Unde dicitur Deut., XXVI, 10 : *Offero primitias frugum terræ quas Dominus dedit mihi*; et hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quod sicut Judæis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita connaturali[1] beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, secundum illud Psalm. CXIII, 16 : *Terram dedit filiis hominum.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit [2] sup. illud Ezech. ea sunt primitiæ, col. 450, t. 5 et habetur cap. I *de Constitut*, « ex majorum » traditione introductum est quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam ». Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiæ offerendæ secundum consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia sicut dictum est, primitiæ dantur per modum oblationis; de cujus ratione est quod sit voluntaria [3].

CONCLUSIO. — Tenentur omnes de fructibus a se ex terra perceptis, primitias solvere : in lege quidem veteri secundum legis determinationem, in nova vero secundum regionis et Ecclesiæ consuetudinem.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE DECIMIS

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de decimis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti; 2° de quibus rebus sint decimæ dandæ; 3° quibus debeant dari; 4° quibus competat eas dare.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non teneantur dare decimas

[1] Sic cod. ; Parm. « generali. »
[2] Colligitur ex pleniori textu.
[3] Al. « Sint voluntariæ. »

ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Lev., XXVII, 30 : *Omnes decimæ terræ, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt;* et infra : *Omnium decimarum ovis, et bovis, et capræ, quæ sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino.* Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia; quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat dari, quam nona vel undecima. Ergo vel est præceptum judiciale vel cæremoniale. Sed, sicut supra habitum est, tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta cæremonialia, neque ad judicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, illa sola homines servare tenentur tempore gratiæ, quæ a Christo per apostolos sunt mandata, secundum illud Matth., ult., 20 : *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis;* et Paulus dicit Act., XX, 27 : *Non enim subterfugi quominus annuntiarem omne consilium Dei vobis.* Sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina Apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum; nam quod Dominus de decimis dicit, Matth., XXIII, 23: *Væ vobis qui decimatis mentam et anethum,* etc. *Hæc oportuit facere*, ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur; dicit enim Hilarius *super Matth.*, cap. XXIV, § 7, col. 1050, t. 1 : « Decimatio oleris, quæ in præformationem futurorum erat utilis, non debebat omitti. » Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

3. Præterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto; legitur enim Genes., XXVIII, 20, quod *Jacob vovit votum dicens : Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in via, qua* * *ambulo.... , cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.* Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

* *Quam ego.*

4. Præterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitis; dicitur enim Num., XVIII, 24 : levitæ *decimarum oblatione contenti* erunt, *quas in usus eorum et necessaria separavi.* Erant quoque aliæ decimæ, de quibus legitur Deut., XIV, 22 : *Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis, qui nascuntur in terra per annos singulos; et comedes in conspectu Domini Dei tui in loco quem elegerit* Deus. Erant quoque et tertiæ[1] aliæ decimæ, de quibus ibidem 28, subditur. *Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore; et repones intra januas tuas; venietque* levita, qui aliam non habet partem, neque posssesionem tecum, et peregrinus, ac pupillus, et vidua, qui intra portas tuas sunt, et comedent, et saturabuntur.* Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

* *Levites.*

6. Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas in terris in quibus decimæ non solvuntur omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiæ dissimulando ; quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed contra est quod Augustinus dicit,[2] *serm.* CCLXXVII, § 3, col. 2268, t. 5 : « Decimæ ex debito requiruntur; et qui eas dare noluerit res alienas invasit.[3] »

Respondeo dicendum, quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei; unde dicitur Malach., III, 10 : *Inferte omnem* * *decimationem in horreum* meum, *ut sit cibus in domo mea.* Unde præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi[4] ; partim autem erat judiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat; sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus, et aliis hujusmodi stipendia victus debentur a populo. Unde et Apostolus hoc probat I ad Cor., IX, 7, per humanas consuetudines, dicens : *Quis militat suis stipendiis unquam?* aut *quis plantat vineam, et de fructibus ejus non edit?* Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultus non est de jure

* *Decimam.*

[1] Parm. omittit : « tertiæ. »
[2] Sermo iste inter spurios numeratur.
[3] Habetur in *Decretis*, XVI, quæst, I, cap. LXVI, col. 1021.
[4] Ita cod. Alcan. Al. : « ratione. »

naturali, sed est introducta institutione divina, secundum conditionem illius populi cui lex dabatur. Qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quæ tota erat ministeriis divinis mancipata, possessiones non habebat[1]; unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum leviticis[2] darent, ut honorabilius viverent; et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimæ partis erat judiciale; sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam, secundum populi illius conditionem; quæ « judicialia præcepta » dicuntur; licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud I ad Cor., x, 11 : *Omnia in figura contingebant illis*; in quo conveniebant cum cæremonialibus præceptis quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et præceptum de decimis persolvendis, hic[3] significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum, eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno, novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem; perfectionem vero quæ erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniale præceptum, sed judiciale, ut dictum est. Est autem hæc differentia inter cæremonialia et judicialia legis præcepta, ut supra diximus, quod cæremonialia illicitum est observare tempore legis novæ; judicialia vero etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato; et ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum quorum est condere legem; sicut præceptum judiciale veteris legis est quod qui furatus fuerit ovem reddat quatuor oves, ut legitur Exod., XXII; quod si ab aliqua lege statuatur, tenentur ejus subditi observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ est auctoritate Ecclesiæ tempore novæ legis instituta, secundum quamdam humanitatem; ut scilicet non minus populus novæ legis ministris veteris novi Testamenti exhiberet quam populus legis ministris veteris testamenti exhibebat; cum tamen populus novæ legis ad majora obligetur, secundum illud Matth., v, 20 : *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum;* et cum ministri novi Testamenti sint majoris dignitatis quam ministri veteris Testamenti, ut probat Apostolus II ad Corint., II. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ; quæ tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio ad primum (*a*).

Ad secundum dicendum, quod præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a Domino, ubi dicit Matth., x, 10 : *Dignus est operarius mercede sua;* et etiam ab Apostolo, ut patet I Cor., IX. Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus; sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus; sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur; sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen., XIV, 20; et similiter Jacob decimas vovit se daturum, Gen., XXVIII, 20; quamvis non videatur decimas vovisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit : *Offeram tibi decimas.*

Ad quartum dicendum, quod secundæ decimæ, quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ vero decimæ quas cum pauperibus co-

[1] Edit. addunt : « unde sustentaretur. »
[2] In Parm. : « levitis. »
[3] Parm. omittit : « hic. »
(*a*) Wicleff docuit decimas esse meras eleemosynas quæ possint ad libitum denegari ministris ecclesiæ propter ipsorum peccata. — Canonistæ contra S. Thomam et communiter Theologos vellent decimas esse juris divini in lege nova. Nobis præceptum Evangelicum ostendant.

medere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundum illud Lucæ, XI, 41 : *Quod superest, date eleemosynam.* Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usum pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum, quod ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quam temporalium colligendorum ; et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi a Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant ; alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit ; nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiam si ab eis peterentur.

CONCLUSIO. — Tenentur omnes ad decimarum solutionem, et jure naturæ, et Ecclesiæ institutione, per quam aliam partem, quam decimam, solvendam esse statui posset.

ARTICULUS II.

Utrum de omnibus teneantur homines decimas dare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Præterea, de male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est. Sed oblationes, quæ immediate Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quam decimæ, quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de male acquisitis sunt solvendæ.

3. Præterea, Levit., ult., non mandatur solvi decima nisi de fructibus et *pomis arborum*, et animalibus *quæ sub pastoris virga transeunt.* Sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini proveniunt, sicut herbæ quæ nascuntur in horto, et alia hujusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Præterea, homo non potest solvere nisi id quod est in ejus potestate. Sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium, remanent in ejus potestate ; quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam ; quædam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem ; quædam etiam aliis debentur ; sicut principibus debentur tributa, et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed contra est quod dicitur Gen., XXVIII, 22 : *Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.* Sed omnia quæ homo habet, sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

Respondeo dicendum, quod de unaquaque re præcipue est judicandum secundum ejus radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum, quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud Apostoli I ad Corinth., IX, 11 : *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus*[1] ? Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quæcumque homo possidet, sub carnalibus continentur.

Et ideo de omnibus possessis decimæ sunt solvendæ.

Ad primum ergo dicendum, quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia scilicet omnes aliæ tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere leviticis [2], qui carebant possessionibus ; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Judæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus ; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris

[1] Edit. addunt : « quasi per oppositum dicat : *non magnum est si carnalia vestra metamus.* »

[2] In Parm. ut prius : « levitis. »

etiam novæ legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II ad Timoth., II, 4 : *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus.* Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, ubi supra[1] : « De militia, de negotio, et artificio redde decimas. »

Ad secundum dicendum, quod aliqua male acquiruntur dupliciter : uno modo quia ipsa acquisitio est injusta, puta quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram ; quæ homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare ; tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura sed ex Dei munere. Quædam vero dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, et histrionatu, (*a*) et aliis hujusmodi ; quæ non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere, quamdiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare ; sed postquam pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ordinantur in finem, sunt judicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros : quorum honestati non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirant ; hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum in IV *Ethic.*, cap. II, a med. Et ideo lex vetus non determinavit ut de hujusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium ; quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant, nec tamen de hoc reprehenduntur a Domino, sed solum de hoc quod majora, scilicet spiritualia præcepta contemnebant ; magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit dicens : *Hæc oportuit facere,* scilicet tempore legis, ut Chrysostomus exponit hom. XLIV *Op. imperf.* [2], a med. Quod etiam videtur magis in quamdam decentiam sonare quam in obligationem. Unde et nunc de hujusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriæ.

Ad quartum dicendum, quod de his quæ furto vel rapina tolluntur, ille a quo auferuntur, decimas solvere non tenetur, antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit ; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere, Ecclesiæ debitas, et ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam, et a venditore, quia quantum est de se Ecclesiam defraudavit. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ, inquantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimæ non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiæ mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, et pretium operiorum, quam solvantur decimæ ; sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus.

Conclusio. — De omnibus, quæ homo possidet, cum carnalia sint, decimæ, secundum consuetudinem regionis et indigentiam ministrorum, Ecclesiæ solvendæ sunt.

ARTICULUS III.

Utrum decimæ sint clericis dandæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod decimæ non sint clericis dandæ. Levitis enim in veteri Testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num., XVIII. Sed clerici in novo Testamento habent possessiones et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas ; recipiunt insuper primitias et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum ergo est quod eis decimæ dentur.

2. Præterea, contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia ; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, et alia parte anni in terminis alterius ; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia ; in quibus et consimilibus casibus non videtur posse distingui, quibus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinatæ sint solvendæ decimæ.

[1] Habetur etiam in *Decretis,* XVI, quæst. I cap. « Decimæ, » col. 1021. — [2] Non est Chrysostomi.
(*a*) Histriones, præpositi meretricum, in Glossis antiquis, iidem forte qui lenones. Vid. Ducang. *Glossarium mediæ ac infimæ Latinit.* — Hinc intellige quid sit in hoc loco histrionatus.

3. Præterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent; religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimæ debeantur.

Sed contra est quod dicitur Num., XVIII, 21 : *Filiis Levi dedi omnes decimas Israelis in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo*. Sed filiis Levi succedunt clerici in novo Testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

Respondeo dicendum, quod circa decimas duo sunt consideranda : scilicet ipsum jus accipiendi decimas; et ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Jus autem accipiendi decimas spirituale est, consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum; et ideo eis solis competit hoc jus habere.

Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt; unde possunt in usum quorumlibet cedere; et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege, sicut dictum est, speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimæ dantur clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ, et oblationes, et primitiæ simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quod decimæ personales debentur Ecclesiæ in cujus parochia homo habitat; decimæ vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cujus terminis prædia sita sunt. Tamen jura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta, cap. « Cum sint », et cap. « ad Apostolicæ », *de Decimis*, etc. Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utriusque Ecclesiæ decimas solvere; et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiæ in cujus territorio grex pascitur, quam illi in cujus territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato; sive pro necessitate Ecclesiæ, sicut quibusdam militibus decimæ debentur in feudum per Ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum; sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

Conclusio. — Quamquam decimarum jus ad solos clericos spectet, possunt tamen etiam ad laicos decimæ pervenire.

ARTICULUS IV.

Utrum etiam clerici teneantur decimas dare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare : quia de jure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria; vel etiam alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici teneantur dare prædiales decimas.

2. Præterea, aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

3. Præterea, sicut Num,, XVIII, præcipitur quod levitæ a populo decimas accipiant; ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas Summo Pontifici.

4. Præterea, sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

Sed contra est quod dicit Decretalis Paschalis II papæ, cap. II *de Decimis* etc. : « Novum genus exactionis est, ut clerici a clericis decimas exigant. »

Respondeo dicendum, quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi. Contingit autem ex diversis causis, et res-

pectu diversorum eumdem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem, inquantum sunt ministri altaris spiritualia populo seminantes, decimæ a fidelibus debentur. Unde tales clerici, inquantum clerici sunt, idest, in quantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur; ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum : quia clerici de propriis prædiis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut et alii, etiamsi ipsi sint ejusdem Ecclesiæ clerici; quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia vero Ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint intra terminos alterius parochiæ.

Ad secundum dicendum, quod religiosi, qui sunt clerici, si habent curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiamsi sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio ; ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare, habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis a Sede Apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quod in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ autem levitis; et quia sub sacerdotibus levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc eadem ratione tenentur clerici Summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudfnis statu, provideatur [1] unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decimæ debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

Conclusio. — Clerici, inquantum clerici, decimas dare non tenentur; ut vero possessores propriorum bonorum, eas solvere tenentur.

[1] Parm. addit: « de bonis omnibus. »

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE VOTO, PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR.

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde consideranum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° quid sit votum; 2° quid cadat sub voto; 3° de obligatione voti; 4° de utilitate vovendi; 5° cujus virtutis sit actus; 6° utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto; 7° de solemnitate voti; 8° utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subjecti; 9° utrum puerit possin voto se obligare ad religionis ingressum; 10° utrum votum sit dispensabile, vel commutabile; 11° utrum in solemni voto continentiæ possit dispensari; 12° utrum requiratur, in dispensatione voti, superioris auctoritas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia, secundum quosdam, votum est « conceptio boni propositi cum [2] deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat. » Sed conceptio boni propositi cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Præterea, ipsum nomen voti videtur a voluntate assumptum; dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis; promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Dominus dicit Lucæ, IX, 62 : *Nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens * retro, aptus est regno Dei.* Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta; et ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

** Respiciens.*

Sed contra est quod dicitur Eccle., v, 3 : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere;*

[2] Parm. addit: « animi.

displicet enim ei infidelis, et stulta promissio. Ergo vovere est promittere, et votum est promissio.

Respondeo dicendum, quod votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando, ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quæcumque exteriora signa; Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem; quia, ut dicitur I Reg., XVI, 7: *Homo videt ea quæ parent;* * sed Deus intuetur cor.* Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est, vel etiam ad alios contestandum, ut non solum desistant a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur: primo quidem deliberatio; secundo propositum voluntatis; tertio promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris secundum illud psalmi LXV, 13: *Reddam tibi vota mea, quæ distinxerint labia mea;* et iterum testimonium aliorum. Unde magister dicit in XXXVIII dist., lib. IV *Sent.*, quod votum est « testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei, fieri debet; » quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

*Dominus autem.

Ad primum ergo dicendum, quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad secundum dicendum, quod voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quæ ejus voluntati subduntur; et pro tanto votum a voluntate accipit nomen, quasi a primo movente.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid; sed ille qui solum proponit, nondum aliquid facit; sed quando promittit, jam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit: sicut ille qui ponit manum ad aratrum, nondum arat, jam tamen ponit manum ad arandum.

CONCLUSIO. — Ad veram et perfectam voti rationem, tria ista concurrere debent, deliberatio, propositum voluntatis, atque promissio.

ARTICULUS II.

Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non semper fieri debeat de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem; nam et in baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo, et pompis ejus, et fidem servare, ut dicit *Glossa* super illud psalmi LXXV: *Vovete et reddite Domino Deo vestro.* Jacob etiam vovit quod esset ei Dominus in Deum, ut habetur Gen., XXVIII. Hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

2. Præterea, Jephte in catalogo sanctorum ponitur, ut patet Hebr., XI. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum (*a*), ut habetur Judic., XI. Cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea, ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel jejuniis, quæ vergunt in periculum personæ; quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus, et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

Sed contra est quod dicitur Deut., XXIII, 22: *Si nolueris polliceri, absque peccato eris.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta.

(*a*) Probatur ex textu, ex testimoniis Josephi, SS. Ambrosii, Augustini, Hieronymi, Theodoreti et Thomæ; item ex auctore *Quæstionum et Responsionum ad Orthodoxos* apud S. Justinum martyrem.

Promissio autem est alicujus quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum; consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis, Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse, vel non esse, nullo modo sub voto cadit. Stultum enim esset, si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum.

Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto, inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium, et ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis; et similiter potest dici de voto Jacob; quamvis etiam possit intelligi, quod Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur; sicut per decimarum oblationem et alia hujusmodi, quæ ibi subduntur.

Ad secundum dicendum, quod quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis[1], et alia bona quæ possunt absolute cadere sub voto. Quædam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quæ secundum se sunt peccata; et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam vero sunt quidem in se considerata bona, et secundum hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Jephte, qui, ut dicitur Jud., XI, 30 : *votum vovit Domino, dicens : Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus fuerit egressus de foribus domus meæ, mihique occurrerit revertenti * in pace, eum holocaustum offeram Domino.* Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus vel homo; quod etiam accidit. Unde et Hieronymus[2] dicit : « In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius. » Præmittitur tamen ibidem, quod *factus est super eum Spiritus Domini :* quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a Spiritu sancto, propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit, et quia probabile est eum pœnituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

*Cum pace.

Ad tertium dicendum, quod maceratio proprii corporis, puta per vigilias et jejunia, non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis : quod quidem est, inquantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur, et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere. Propter quod et Apostolus Rom., XII, 1, postquam dixerat : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*, addidit, *rationabile obsequium vestrum.* Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in judicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda vel prætermittenda; ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota vero quæ sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda quam servanda.

CONCLUSIO. — Votum, cum sit voluntaria promissio Deo facta, de meliori bono hoc est de aliquo virtutis actu libero qui videlicet, neque sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis cadat, secundum propriam voti rationem esse debet.

ARTICULUS III.

Utrum omne votum obliget ad sui observationem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne votum obliget ad sui ob-

[1] Sic cod.; in Parm. : « et talia bona. »

[2] Non occurrit apud Hieronymum, nisi valde implicite, in lib. *contra Jovinianum*, in *comm.* ad c. VI et VII Michææ et in c. VII Jeremiæ.

servationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt, quam Deus qui *bonorum nostrorum non* eget. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad observandum, secundum institutionem legis humanæ; quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Præterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare, cujus monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quæ vovit virginitatem servare, et postea corrumpitur; vel vir qui vovet pecuniam dare, et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

3. Præterea, illud ad cujus solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, præcipue cum sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

Sed contra est quod dicitur Eccle., v, 3 : *Quodcumque voveris, redde; multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere.*

Respondeo dicendum, quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit. Unde secundum Augustinum, lib. *de Mendac*, cap. xx, col. 515, t. 6 et *ep.* LXXXII, § 22, col. 285, t. 2, fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii, tum etiam ratione beneficii suscepti; et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta; hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda, quia *displicet Deo infidelis promissio.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio juris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur; et ita votum ei factum est maxime obligatorium.

Ad secundum dicendum, quod si illud quod quis vovit, ex quacumque alia causa imposibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantum potest, ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti eligit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem, tenetur si non potest ibi recipi, alibi religionem intrare; si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam hujus religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere; sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccando, pœnitere.

Ad tertium dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur; unde dicitur Deuteron., XXIII, 23 : *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es.* Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non statim tenetur solvere; sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare; dicitur enim ibidem : *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere; quia requiret illud Dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.*

CONCLUSIO. — Cum homines teneantur Deo fidelitatem servare, necessarium est ea quæ quis voverit impleri.

ARTICULUS IV.

Utrum expediat aliquid vovere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quæ homini Deus dedit; qua videtur privari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

2. Præterea, nullus debet se periculis

injicere. Sed quicumque vovet, se periculo injicit : quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est; unde Augustinus dicit in *epist.* CXXVII *ad Armentarium et Paulinam*, § 8, col. 487, t. 2 : « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti ; aliud tibi facere non licet. Non talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non pejor. Modo autem tanto, quod absit, miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolveris. » Ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea, Apostolus dicit, I ad Corinth., IV, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Sed non legitur, neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

Sed contra est quod dicitur in psal. LXXV, 12 : *Vovete et reddite Domino Deo vestro.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, votum est « promissio Deo facta. » Alia autem ratione promittitur homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus et quod eum de futura exhibitione prius certificemus ; sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit in prædicta *epistola*, § 6 : « Benignus exactor est et non egenus, et qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores. » Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis, quia « quod ei redditur, reddenti additur, » ut Augustinus ibidem dicit, ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in ejus utilitatem, qui a nobis certificari non indiget, sed ad utilitaten nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo, et in beatis ; et talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus dicit in eadem *epistola*, § 8, quod « felix est necessitas quæ in meliora compellit. »

Ad secundum dicendum, quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium ; sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens ; sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadenti[1] de equo : alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ[2] per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle., XI, 4 : *Qui observat ventum, non seminat, et qui considerat nubes, nunquam metet.* Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem *epistola*, § 8 : « Non te vovisse pœniteat, imo gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. »

Ad tertium dicendum, quod Christo secundum se non competebat vovere, tum quia Deus erat, tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens ; quamvis per quamdam similitudinem ex persona ejus dicatur in Psal. XXI, secundum *Glossam*[3] : *Vota mea reddam in conspectu timentium eum ;* loquitur autem pro[4] corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

CONCLUSIO. — Cum quæ Deo exhibemus, in nostram cedant utilitatem ; expedit homini se Deo voto obligare.

ARTICULUS V.

Utrum votum sit actus latriæ, sive religionis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non sit actus latriæ sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eamdem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Præterea, secundum Tullium, lib. II *de Invent.*, aliquant. ante fin., ad religionem pertinet cultum et cæremoniam Deo afferre. Sed ille qui vovet, nondum aliquid Deo affert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

[1] In Parm. : « cadendi. »
[2] Parm. : « quæ etiam. »
[3] « Intel. August. » Parm.
[4] In Parm. : « de. »

3. Præterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam Sanctis et Prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est quod dicitur Isai., XIX, 21 : *Colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino, et solvent.* Sed colere Deum est proprie actus religionis, sive latriæ. Ergo votum est actus latriæ sive religionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur ; quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus latriæ. Manifestum est autem ex prædictis, quod votum est quædam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quædam ejus quod promittitur, in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriæ seu religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunare, continentiam servare ; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione jam dicta. Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti ; quandoque [1] vero etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad secundum dicendum, quod ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, jam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid cum fit causa ejus , quia effectus virtute continetur in causa ; et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum, quod votum soli Deo fit, sed promissio etiam potest fieri homini ; et ipsa promissio boni quæ fit homini , potest cadere sub voto inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid Sanctis, vel Prælatis ; ut ipsa promissio facta Sanctis vel Prælatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo se impleturum quod Sanctis vel Prælatis promittit.

Conclusio. — Vovere est proprie actus latriæ ac religionis, cum ad divinum cultum sint vota ordinata.

ARTICULUS VI.

Utrum magis sit laudabile et meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto. Dicit enim Prosper in II *de Vita contemplativa*, cap. XXIV : « Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus ; ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. » Sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitati jejunandi. Ergo melius esset, si jejunaret sine voto.

2. Præterea, Apostolus dicit II Corinth., IX, 7 : *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus.* Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitia faciunt ; et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur V *Metaph.*, text. 6. Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

3. Præterea, votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est. Sed non potest firmari melius voluntas ad aliquid faciendum quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quam sine voto.

Sed contra est quod super illud psal. LXXV, 12, *Vovete, et reddite*, dicit *Glossa* : « Vovere voluntati consulitur. » Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod opus ex voto quam sine voto ; quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo ; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo et faciendo.

Respondeo dicendum, quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam facere

[1] Sic cod. ; in Parm. : « quoddam etiam. »

sine voto : primo quidem quia vovere, sicut dictum est, est actus latriæ quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cujus actus fit per imperium; sicut actus fidei vel spei melior est, si imperetur a charitate. Et ideo actus [1] virtutum moralium, puta jejunare, quod est actus abstinentiæ ; et continere, quod est actus castitatis, sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit in lib. *de Virg.*, cap. VIII, col. 400, t. 6, quod « neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur, quam vovet et servat continentia pietatis. » Secundo, quia ille qui vovet aliquid, et facit, plus se Deo subjicit, quam ille qui solum facit : subjicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cætero non potest aliud facere; sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus quam qui daret ei fructus tantum, ut dicit Anselmus [2] in libro *de Similitudinibus*, cap. LXXXIV, col. 655, t. 2. Et inde est quod etiam promittentibus gratiæ aguntur, ut dictum est. Tertio, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. IV, circa med. Sicut etiam peccare mente obstinata, aggravat peccatum, et dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut supra dictum est *(a)*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat, et devotionem excludit. Unde signanter dicit : « Ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. » Necessitas autem voti est per immutabilitatem [3] voluntatis; unde et voluntatem confirmat, et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod necessitas coactionis, inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum Philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit in *epist.* CXXVII *ad Armentarium et Paulinam*, § 8, col. 487, t. 2 : « Non te vovisse pœniteat, imo gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. » Si tamen ipsum opus secundum se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quam si fieret sine voto : puta impletio voti est actus religionis, quæ est potior virtus quam abstinentia, cujus actus est jejunare.

Ad tertium dicendum, quod ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit; non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

CONCLUSIO. — Cum vovere sit actus latriæ, laudabilius et magis meritorium est quidpiam ex voto facere, quam sine voto.

ARTICULUS VII.

Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est, est promissio Deo facta. Ea vero quæ exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Præterea, illud quod pertinet ad conditionem alicujus rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto

[1] Parm. : « opera aliarum. »

[2] Legitur in codic. et in edit. : « Anselmus in lib. de similitudinibus »; et in aliquo verum est, siquidem librum istum ex verbis et ex consuetis exemplis Anselmi collegit ejus discipulus et amanuensis scriba, Eadmerus, monachus cluniacensis et abbas monasterii S. Albani.

[3] Parm. : « per immobilitatem fit. »

(a) Contra Pseudo-apostolos dicentes quod perfectius est vivere sine voto quam cum voto, et quod ad majus præmium destinata sunt quæ sine voto fiunt, quam quæ fiunt ex necessitate voti.

cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam regulam; sicut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid hujusmodi. Ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in promissione[1] certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

3. Præterea, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certæ regulæ; et hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum hujusmodi vota sunt solemnia.

Sed contra est quod solum hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum, quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur.

Respondeo dicendum, quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem; sicut alia est solemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum, et concursu militum, et alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi et sponsæ, et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta : unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale[2], quod ad Deum pertineat, idest, secundum aliquam spiritualem benedictionem, vel consecrationem, quæ ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius VI cap. *eccles. Hier.*, § III, col. 534, t. 1. Et hujus ratio est, quia solemnitates non consueverunt adhiberi nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem sæculi et propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem, seu benedictionem, cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num., VI, 27 : *Invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis.* Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quam votum simplex, et gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quod particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est. Et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale jejunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subjicit divino ministerio seu famulatui; in quo tamen voto quasi universali multa particularia opera comprehenduntur.

Ad tertium dicendum, quod vota ex hoc quod fiunt in publico, possunt habere quamdam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota præmissa, etiamsi coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

Conclusio. — Duobus modis voti solemnitas celebratur, nimirum quando quispiam per susceptionem sacri ordinis se totum divino ministerio tradit, et quando per certæ regulæ professionem, relicto sæculo, et abdicata propria voluntate, perfectionis statum assumit.

ARTICULUS VIII.

Utrum illi qui sunt alterius potestati subjecti impediantur a vovendo.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subjecti, non impediantur a vovendo. Minus enim vinculum superatur a majori. Sed obligatio qua quis subjicitur homini est minus vinculum quam votum, per quod

[1] Parm. : « professione. »
[2] Parm. addit : « vel speciale. »
(*a*) Ad solemnitatem voti requiritur acceptatio Ecclesiæ votum illud ut solemne acceptantis. Henno dicit solemnitatem voti non in illa acceptatione consistere, sed in quodam Ecclesiæ statuto, quia si statueret Papa vota non esse solemnia in Ordine Seraphico, sed simplicia, talia forent. — Quid esset autem statutum illud Papæ? Tacet P. Henno; essetne aliud quam revocatio acceptationis Ecclesiæ? — Tenenda est omnino doctrina D. Thomæ : « Solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. »

aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subjecti, non impediuntur a vovendo.

2. Præterea, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliqua religione etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod est subjectus potestati alterius.

3. Præterea, majus est facere quam promittere. Sed religiosi qui sunt sub potestate Prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum Prælatorum, puta dicere aliquos psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quod multo magis possunt hujusmodi Deo vovendo promittere.

4. Præterea, quicumque facit quod de jure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quod de jure possint vovere.

Sed contra est quod Num., xxx, 4, mandatur quod *si * mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari ætate aliquid voverit*, non tenetur rea voti, nisi pater ejus consens erit; et idem dicit de muliere habente virum. Ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subjectæ possunt se voto obligare.

[* *Mulier si quidpiam voverit... et in ætate adhuc puellari.*]

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subjectus alicui, quantum ad id in quo est subjectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur, sine consensu sui superioris.

Ad primum ergo dicendum, quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est. Est autem contra virtutem ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est. Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cujus potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat; non autem est suæ potestatis quantum ad dispositionem domesticam, unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum sine consensu patris. Servus autem quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum, quod religiosus subditus est Prælato quantum ad suas operationes secundum professionem regulæ. Et ideo etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur a Prælato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo Prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu Prælati; sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris; nec uxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum quibus subjiciuntur, non tamen peccant vovendo; quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

Conclusio. — Non potest quispiam alteri subjectus, se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subjicitur, sine sui superioris consensu.

ARTICULUS IX.

Utrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere; ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis a puero vel puella factum ante annos pubertatis, potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur XX, quæst. II, can. «Puella,» col. 1104.

Ergo videtur quod puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit rite vovere.

3. Præterea, religionem intrantibus annus probationis conceditur secundum *regulam* B. Benedicti, cap. LVIII, col. 804, et secundum statutum [1] Innocentii IV, ad hoc quod probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

Sed contra, id quod non est rite factum non est validum, etiamsi a nullo revocetur. Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum a parentibus non revocetur, ut habetur XX quæst. II, can. « Puella, » col. 1104. Ergo licite et rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, duplex est votum, scilicet simplex et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est, quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere : uno quidem modo propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia : alio modo, quia ille qui vovet, est alterius potestati subjectus, ut supradictum est. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum ut in pluribus, et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum qui sunt eis loco parentum; et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces : nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quæ subjacet legi humanæ respicienti ad id quod frequentius accidit.

Est ergo dicendum quod si puer vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare. Si vero ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem, quantum in ipso est, se obligare ; sed votum ejus potest irritari per parentes, quorum curæ remanet adhuc subjectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemni, absque voluntate parentum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiore, ex qua licita redduntur et valida, si conditio existat, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

CONCLUSIO. — Pueri ante pubertatis annos, si usum rationis non habuerint, non possunt se ad aliquid voto obligare : si vero rationis usum attigerint, possunt se voto obligare ; quamquam eorum vota per illos, qui supra ipsos potestatem habent, irritari possint; nullo autem modo solemni voto possunt se obligare, etsi rationis usum habuerint : post annos autem pubertatis possunt se tam simplici, quam solemni voto astringere.

ARTICULUS X.

Utrum possit in voto dispensari.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari : dicitur enim Levit., XXVII, 9 : *Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit et mutari non poterit, nec melius malo, nec* [2] *pejus bono.* Ergo multo minus potest dispensari in voto.

2. Præterea, in his quæ sunt de lege naturæ et in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, præcipue in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directe ad dilectionem Dei, quæ est ultimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ, et est etiam præceptum

[1] Vide VI *Decretal.*, titul. de Regularibus, cap. « Non solum. »

[2] Sic codd., edit. veteres, et Vulgata. Parm. autem habet : « majus bono. »

legis divinæ, ut ex supra dictis patet, et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest.

3. Præterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

Sed contra, majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi[1] voluntate, quam quod procedit ex singulari voluntate alicujus personæ. Sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

Respondeo dicendum, quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantia alicujus legis ; quia, ut supra dictum est,lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensare in lege : nam dispensatio videtur importare quamdam commensuratam distributionem, vel applicationem communis alicujus ad ea quæ sub ipso continentur; per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ.

Similiter autem ille qui vovet, quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se, et in pluribus, bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum ; quod est contra rationem ejus quod cadit sub voto,ut ex prædictis patet. Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum.

Et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti ; si autem pro hoc quod servandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus est votum commutare quam in voto dispensare ; utrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum ; et hæc erat ratio quare non poterat commutari ; sicut nec modo posset aliquis rem quam novit[2] jam consecratam, puta calicem vel domum, commutare in melius, vel in pejus. Animal autem quod non poterat sacrificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad secundum dicendum, quod sicut ex jure naturali et præcepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi, vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ et mandatum divinum : sed fit, ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit, ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum Prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis, vel divini; sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum, quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod ad vitandum[3] est malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum; ad quod tendit voti dispensatio : et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

Conclusio. — Sicut pro majori bono, legis dispensatio, ita et voti commutatio et dispensatio per superioris auctoritatem fieri potest.

ARTICULUS XI.

Utrum in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est, si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est. Sed votum continentiæ, etiamsi sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni : nam bonum commune est divinius quam bonum unius. Potest autem per continentiam alicujus impediri bonum totius multitudinis : puta si quando per contractum matrimonii aliquarum perso-

[1] Parm. addit : « multorum. »
[2] Parm. : « vovit, jam. »
[3] Ita cod.; Parm. : « ad vovendum. »

narum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari. Ergo videtur quod etiam in solemni voto continentiæ possit dispensari.

2. Præterea, latria est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis voverit aliquem actum latriæ, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multo magis potest dispensari in voto continentiæ, quod est de actu castitatis.

3. Præterea, sicut votum abstinentiæ observatum potest vergere in periculum personæ, ita etiam observatio voti continentiæ. Sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

4. Præterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis et obedientiæ. Sed in voto paupertatis et obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemni voto continentiæ possit dispensari.

Sed contra est quod dicitur Eccli., xxvi, 20 : *Omnis ponderatio non est digna continentis animæ.*

Præterea, *Extra* de Statu monach., in fine illius Decretalis, « Cum ad monasterium, » dicitur : « Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere. »

Respondeo dicendum, quod in solemni voto continentiæ tria possunt considerari : primo quidem materia voti, scilicet ipsa continentia ; secundo perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiæ ; tertio ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quod votum solemne est indispensabile, ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo secundum puritatem animæ et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici : quia bona animæ, utpote contemplatio et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant : et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolute ad ipsam continentiæ dignitatem ; præsertim cum Apostolus, I ad Corinth., vii, 34, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod *mulier innupta cogitat quæ Dei sunt.* Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alii rationem hujus assignant ex perpetuitate et universalitate hujus voti. Dicunt enim quod votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium ; quod nunquam licet in aliquo voto.

Sed hoc est manifeste falsum : quia sicut uti carnali copula est continentiæ contrarium, ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinentiæ a talibus : et tamen in hujusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur quod etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo præmisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia Decretalis inducta expresse dicit, quod « nec Summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, » ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est, et habetur Lev., ult., illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiæ Prælatus ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis ; puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus potest hoc facere aliquis Prælatus ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est. Et ideo non potest fieri per aliquem Prælatum Ecclesiæ, quod ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus, puta quod ille qui est sacerdos, non sit sacerdos ; licet possit Prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem, non sit religiosus, licet quidam juristæ ignoranter contrarium dicant.

Est ergo considerandum utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur ; quia si non est essentialiter annexa, potest manere solem-

nitas consecrationis sine debito continentiæ : quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiæ : unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat sæculo, totaliter Dei servitio mancipatus : quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ uxoris, et prolis, et familiæ, et rerum quæ ad hoc requiruntur. Unde Apostolus dicit I ad Corinth., VII, 33, quod *qui est cum uxore, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.* Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari; et rationem assignat Decretalis, quia « castitas est annexa regulæ monachali (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinæ convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo ; unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventus.

Ad secundum dicendum, quod in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiæ. Sed quod in voto continentiæ per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est inquantum est actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quod cibus directe ordinatur ad conservationem personæ, et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personæ. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personæ, sed ad conservationem speciei ; unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus qui fit Episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiæ, ita nec a voto paupertatis, quia nihil debet habere tamquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ : similiter etiam non absolvitur a voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat [1] ; sicut et [2] abbas monasterii, qui tamen non est ab obedientiæ voto absolutus.

Auctoritas vero Ecclesiastici, quæ in contrarium objicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono continentiæ, quæ inter bona animæ computatur, ut Augustinus dicit [3] in lib. *de Sanct virg.*, cap. VII et VIII, col. 399, t. 6. Unde signanter dicitur *animæ continentis*, non *carnis continentis.*

Conclusio. — Non potest in solemni voto continentiæ per professionem religionis consecrato, fieri etiam per summum Pontificem dispensatio : in voto autem solemnizato per sacri ordinis susceptionem, potest Ecclesiæ auctoritate fieri dispensatio.

ARTICULUS XII.

Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur Prælati auctoritas.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur Prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris Prælati. Sed per introitum religionis absolvitur homo a votis in sæculo factis, etiam a voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

[1] In Parm. : « habet. »

[2] Parm. : « nec. »

[3] Vide etiam lib. de *Bono Conjug.*, c. XXI, col. 390, t. 6.

(*a*) Quod dicit S. Thomas votum continentiæ esse essentialiter religionis statui annexum probat solummodo papam in hoc voto non posse dispensare religiosum ita ut sit maritatus et adhuc religiosus, ut est sacerdos etiam maritatus adhuc sacerdos. Sed quidquid contrarium congerant multi Thomistæ et alii magni nominis theologi papa potest dispensare religiosum in votis solemnibus, quia papæ Deus totius Ecclesiæ regimen concessit, et aliquando dispensationis causa urgentissima est, bonum scilicet commune Ecclesiæ, vel alicujus provinciæ aut regni. Hanc doctrinam D. Thomas, teste Cajetano contra Billuart, semper retinuit.

2. Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur, quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum; sed præceptum divinum est de implendo voto, ut dictum est. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri : quia votum non obligat in casu in quo habet pejorem eventum, ut dictum est. Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus Prælati.

3. Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem Prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem Prælatorum dispensatio voti.

Sed contra, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est. Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio. Prælatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur Prælati auctoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud II Cor., II, 10 : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi;* et signanter dicit, *propter vos*, quia omnis dispensatio petita a Prælato debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiæ, quæ est ejus corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum; sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur; et ideo Decretalis dicit, cap. « Scripturæ, » *de Voto*, etc., quod « reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat. » Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi quæ existens in sæculo feci ; quia religionem ingrediens moritur priori vitæ; et etiam singulares observantiæ religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt quod ideo Prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas Prælati superioris, sicut supra dictum est quod in votis subditorum, puta servi vel filii, intelligitur conditio « si placuerit patri, » vel « domino » vel « si non renitantur ». Et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocumque sibi a Prælato diceretur.

Sed prædicta positio falso innititur : quia cum potestas Prælati spiritualis, qui non est dominus sed dispensator, in ædificationem sit data, et non in destructionem, ut patet II ad Cor., x, sicut Prælatus non potest imperare ea quæ secundum se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohibere ea quæ secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo ea vovere. Ad Prælatum tamen pertinet dijudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio Prælati non excusaret a culpa; puta si Prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare judicio Prælati dispensantis vel commutantis ; non tamen judicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vovit esset manifeste illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quod quia Summus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus Prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt, et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et jejuniorum, et aliorum hujusmodi. Vota vero majora, puta continentiæ et peregrinationis terræ sanctæ, reservantur Summo Pontifici.

CONCLUSIO. — Cum Prælatus in Ecclesia Dei vicem gerat, non potest aliqua absque ejus auctoritate fieri in votis dispensatio, vel commutatio.

QUÆSTIO LXXXIX.

DE JURAMENTO.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte; de assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter : uno modo per modum juramenti ad propria verba confirmanda; alio modo per modum adjurationis ad alios inducendum; tertio modo per modum invocationis ad orandum, vel laudandum. Primo ergo de juramento agendum est; circa quod quæruntur decem: 1° quid sit juramentum; 2° utrum sit licitum; 3° qui sint comites juramenti; 4° cujus virtutis sit actus; 5° utrum sit appetendum et frequentandum, tamquam utile et bonum; 6° utrum liceat jurare per creaturam; 7° utrum juramentum sit obligatorium; 8° quæ sit major obligatio, utrum juramenti, vel voti; 9° utrum in juramento possit dispensari; 10° quibus et quando liceat jurare.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum jurare sit testem Deum invocare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo jurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, juraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit : dicitur enim Matth., v, 33 : *Reddes Domino juramenta tua;* et Augustinus dicit, *serm.* CLXXX, § 7, col. 975, t. 5, quod jurare est « jus veritatis Deo reddere. » Ergo jurare non est Deum testem invocare.

3. Præterea, aliud est officium judicis et aliud testis, ut ex supra dictis patet. Sed quandoque jurando implorat homo divinum judicium, secundum illud ps. VII, 5 : *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis.* Ergo jurare non est testem Deum invocare.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam *serm. de Perjurio*, ubi sup., § 6 : « Quid est jurare per Deum, nisi, Testis est Deus? »

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr., VI, juramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit; quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis; quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari : et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo : primo quidem propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud psalmi XVI, 10 : *Os eorum locutum est mendacium.* Secundo propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur jurare, quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita; et hoc dicitur juramentum assertorium. Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur juramentum promissorium. Ad ea vero quæ sunt necessaria, et per rationem investiganda, non inducitur juramentum; derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicujus scientiæ vellet propositum per juramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est testimonio Dei uti jam dato, quod fit cum aliquis auctoritatem sacræ Scripturæ inducit; et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in juramento.

Ad secundum dicendum, quod dicitur aliquis reddere juramenta Deo ex hoc quod implet illud quod jurat : vel quia in hoc ipso quod invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quod alicujus testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter : uno modo simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta ; alio modo per pœnam mentientis, et tunc simul est judex et testis, dum puniendo mendacem, manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus jurandi : unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cum aliquis dicit : Est mihi Deus testis ; vel : Coram Deo loquor ; vel : Per Deum, quod idem est, ut dicit Augustinus, lib. *de Serm. Dom. in monte*. Alius modus jurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

Conclusio. — Cum juramentum sit divini testimonii, ad alicujus rei certam confirmationem efficiendam, prolatio, patet hinc jurare nihil aliud esse, quam Deum testem invocare.

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum jurare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum jurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divina est licitum. Sed juramentum prohibetur Matth., v, 34 : *Ego dico vobis non jurare omnino*, etc. ; et Jac., v, 12, dicitur : *Ante omnia, fratres mei, nolite jurare.* Ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea, id quod est a malo videtur esse illicitum, quia, ut dicitur Matth., vii, 18, *non potest arbor mala bonos fructus facere.* Sed juramentum est a malo : dicitur enim Matth. v, 37 : *Sit autem sermo vester : Est, est : Non, non. Quod autem his abundantius est, a malo est.* Ergo juramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea, exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum, quod est omnino illicitum, secundum illud Deuter., vi, 16 : *Non tentabis Dominum Deum tuum.* Sed ille qui jurat videtur exquirere signum divinæ providentiæ, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod juramentum sit omnino illicitum.

Sed contra est quod dicitur, Deuter., vi, 13 : *Dominum Deum tuum timebis, et* * *per nomen ejus jurabis.* *Ac per nomen illius.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum ejus qui non utitur eo convenienter ; sicut sumere Eucharistiam est bonum, et tamen qui *indigne* sumit *judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur I ad Cor., xi, 29.

Sic ergo in proposito dicendum est quod juramentum secundum se est licitum et honestum. Quod patet ex origine et ex fine : ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem ; ex fine autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines et ad finiendum controversias, ut dicitur ad Hebr., vi.

Sed juramentum cedit in malum alicui ex eo quod male utitur eo, idest, sine necessitate et cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eum ex levi causa testem inducit, quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum perjurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Jacobi, iii, 2 : *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir :* Unde et Eccli., xxiii, 9, dicitur : *Jurationi non assuescas os tuum : multi enim casus in illa* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus *super Matth.*, v, 34, col. 39, t. 7, dicit : « Considera quod Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cœlum et terram. Hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Judæi noscuntur. » Sed ista responsio non sufficit, quia Jacobus addidit : *Neque aliud quodcumque juramentum.* Et ideo dicendum est quod, sicut Augustinus dicit in lib. *de Mendacio*, cap. xv, § 28, col. 507, t. 6 : « Apostolus in epistolis suis jurans ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est : « *Dico vobis non jurare omnino*, ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi veniatur, ex facilitate jurandi ad consuetudinem, atque ita ex

[1] Parm. : « cap. xvii a principio. » Vide autem loc. supradict.

(*a*) Contra Messalianos, Pelagianos, Waldenses et Anabaptistas.

consuetudine in perjurium decidatur. Et ideo non invenitur jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. I *de Serm. Dom. in monte*, cap. XVII, col. 1255, t. 6 : « Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit : Quod amplius est, malum est. Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades ; sed a malo est illius cujus infirmitate jurare cogeris. »

Ad tertium dicendum, quod ille qui jurat, non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate ; et præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti : adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur I ad Corinth. IV, 5. Et illud, testimonium nulli juranti deficiet vel pro eo, vel contra eum.

CONCLUSIO. — Quamquam jurare, interdum licitum et honestum sit ; jurare tamen absque aliqua necessitatis ratione, malum est et illicitum.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tamquam diversa ; sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas est pars justitiæ secundum Tullium, lib. II *de Invent.*, aliquant. ante fin. Judicium autem est actus justitiæ, ut supra habitum est. Ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Præterea, multa alia requiruntur ad juramentum, scilicet devotio et fides, per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quod insufficienter tres comites juramenti enumerantur.

3. Præterea, hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt : nihil enim debet fieri contra justitiam aut veritatem, aut sine judicio, secundum illud I ad Timoth., V, 21 : *Nihil facias sine præjudicio* idest,[1] sine præcedenti judicio. Ergo hæc tria non magis debent associari juramento quam aliis humanis actibus.

Sed contra est quod dicitur Jerem., IV, 2 : *Jurabis : Vivit Dominus, in veritate, in judicio et in justitia ;* quod exponens Hieronymus, col. 706, t. 4, dicit : « Animadvertendum est quod jusjurandum hos habeat comites, scilicet veritatem, judicium et justitiam. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, juramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur juramento. Ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur : primo quidem quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa et discrete juret : et quantum ad hoc requiritur judicium scilicet discretionis ex partes jurantis ; secundo quantum ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum, et quantum ad hoc requiritur veritas per quam aliquis juramento confirmat quod verum est ; et justitia, per quam confirmat quod licitum est. Judicio autem caret juramentum incautum ; veritate autem juramentum mendax : justitia autem juramentum iniquum sive illicitum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod judicium non sumitur hic pro executione justitiæ, sed pro judicio discretionis, ut dictum est. Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars justitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum, quod devotio et fides, et omnia hujusmodi quæ exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio ; alia enim duo pertinent ad rem de qua juratur, ut dictum est. Quamvis posset dici quod justitia pertinet ad causam pro qua juratur.

Ad tertium dicendum, quod in juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cujus verba juramento confirmantur. Et ideo hujusmodi magis requiruntur ad juramentum quam ad alios humanos actus.

[1] *Testor... ut hæc custodias sine præjudicio, nihil faciens in alteram partem declinando.* — Sensus est idem.

(*a*) Contra Priscillianos etiam pejerare esse licitum asserentes.

Conclusio. — Jurantem omnem oportet in judicio, veritate, et justitia jurare.

ARTICULUS IV.

Utrum jurare sit actus religionis sive latriæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum non sit actus religionis sive latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra et divina. Sed juramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit ad Hebr., vi. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

2. Præterea, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit, lib. II *de Invent.*, aliquant. ante fin. Sed ille qui jurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ

3. Præterea, finis religionis seu latriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis juramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo jurare non est actus religionis.

Sed contra est quod dicitur Deuter., vi, 13 : *Dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius jurabis.* Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo jurare est actus latriæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, ille qui jurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum jurat, profitetur Deum potiorem, utpote cujus veritas est indefectibilis et cognitio universalis; et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde et Apostolus dicit ad Hebr., vi, 16, quod *homines per majorem* * *se jurant;* et Hieronymus dicit *super Matth.*, v, 34, col. 40, t. 7, quod « qui jurat, aut veneratur aut diligit eum per quem jurat. » Philosophus etiam dicit in I *Metaph.*, cap. iii, a med., quod « juramentum est honorabilissimum. » Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem sive latriam.

* *Majorem sui.*

Unde manifestum est quod juramentum est actus religionis sive latriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in juramento duo considerantur: scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi; et hoc est humanum. Pertinet ergo juramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem, quod pertinet ad Dei reverentiam [1] et sic aliquid offert [2] Deo, scilicet reverentiam et honorem.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere : et ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere, ut ex hoc utilitas proximi proveniat; quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et nostram utilitatem.

Conclusio. — Juramentum est actus latriæ, seu religionis, quo quis profitetur Deum indefectibilis veritatis, et super omnes excelsum et sapientem.

ARTICULUS V.

Utrum juramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum sit appetendum et frequentandum tamquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita et juramentum. Sed facere aliquid ex voto est actus latriæ, ut supra dictum est. Ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cum juramento est laudabilius; et sic juramentum est appetendum tamquam per se bonum.

2. Præterea, Hieronymus dicit *super Matth.*, v, ut supra, quod « qui jurat, aut veneratur aut diligit eum per quem jurat. » Sed venerari aut diligere Deum est appetendum tamquam per se bonum. Ergo et juramentum.

3. Præterea, juramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quod homo confirmet suum dictum, bonum est. Ergo juramentum est appetendum tamquam bonum.

Sed contra est quod dicitur Eccli., xxiii, 12 : *Vir multum jurans* * *replebitur iniquitate;* et Augustinus dicit in lib. *de Mendacio*, cap. xv, § 28, col. 507, t. 6, quod « præceptum Domini de prohibitione juramenti ad hoc positum est, ut, quan-

* *Implebitur.*

[1] Parm. addit : « et honorem. »

[2] Al. « affert. »

tum in te est, non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum. »

Respondeo dicendum, quod id quod non quæritur nisi ad subveniendum alicui[1] defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria; sicut patet de medicina quæ quæritur ad subveniendum infirmitati. Juramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit. Et ideo juramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis.

Unde Augustinus dicit, in lib I *de Serm. Dom. in monte*, cap. XVII, col. 1255, t. 3 : « Qui intelligit non in bonis », idest, per se appetendis, « sed in necessariis jurationem habendam, refrenet se quantum potest, ut non ea utatur, nisi necessitas cogat. »

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratio est de voto et juramento : nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in juramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus, quia secundum finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jurat, utitur quidem veneratione aut dilectione ejus per quem jurat, non autem ordinat juramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium præsenti vitæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quantum est virtuosior, tanto majus nocumentum inducit, si non debite sumatur; ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem; tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum, nisi debite inducatur; quia ut dicitur Eccli., XXIII, 13, *Si frustraverit*, idest, deceperit fratrem, *delictum ipsius super ipsum erit : et si dissimulaverit*, quasi per simulationem jurando falsum, *delinquit dupliciter*, quia scilicet « simulata æquitas est duplex iniquitas, » ut Augustinus dicit, in ps. LXIII, § 11, col. 765, t. 4 : *et si in vacuum juraverit*, idest, sine debita causa et necessitate, *non justificabitur*.

CONCLUSIO. — Cum juramentum non sit de iis quæ sunt per se expetenda, sed de iis quæ præsenti vitæ sunt necessaria, ipsum, nisi magnæ utilitatis vel necessitatis causa urgente, usurpandum non est.

ARTICULUS VI.

Utrum liceat per creaturas jurare.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim Matth., V, 34 *Ego dico vobis non jurare omnino, neque per cœlum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum;* quod exponens Hieronymus, col. 40, t. 7, dicit : « Considera quod hic Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cœlum et terram, etc. »

2. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed juranti per creaturas adhibetur pœna : dicitur enim XXII, quæst. I, cap. IX, col. 1124 : « Clericum per creaturam jurantem acerrime objurgandum; si persistiterit in vitio, excommunicandum decernimus. » Ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Præterea, juramentum est actus latriæ, sicut dictum est. Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, ut patet Roman., I. Ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

Sed contra est quod Joseph juravit per *salutem Pharaonis*, ut legitur Gen., XLII. Ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est juramentum : unum quidem quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet testimonium Dei invocatur; et hoc juramentum innititur divinæ veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra dictum est. Et similiter juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur; secundario autem assumuntur ad juramentum aliquæ creaturæ, non secundum se, sed inquantum in eis divina veritas manifestatur; sicut juramus per Evangelium, idest, per Deum, cujus veri-

[1] Sic codd.; Parm. : « infirmitati vel. »

tas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt.

Alius autem modus jurandi est per execrationem : et in hoc juramento inducitur creatura aliqua, ut in qua divinum judicium exerceatur; et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit, sicut et Apostolus juravit II ad Cor., I, 23, dicens : *Ego testem Deum invoco in animam meam.*

Quod autem Joseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo intelligi potest : vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinæ justitiæ ad cujus executionem principes terræ constituuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quod eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit quod « Judæi per angelos et cætera hujusmodi jurantes creaturas venerabantur Dei honore. » Et eadem ratione punitur, secundum canones, clericus per creaturam jurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti cap. dicitur ex Pio Papa : « Si quis per capillum Dei, vel caput juraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur. »

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod cultus latriæ adhibetur ei cujus testimonium jurando invocatur : ideo præcipitur Exod., XXIII, 13 : *Per nomen externorum deorum non jurabitis;* non autem exhibetur cultus latriæ creaturis quæ in juramento assumuntur secundum modos prædictos.

Conclusio. — Juramentum per simplicem contestationem nonnisi per Deum principaliter, secundario autem per creaturas, ut in ipsis divina elucet veritas, perficitur : in juramento vero per execrationem induci solent quas diligimus creaturæ, ut in quibus divinum exerceatur judicium.

ARTICULUS VII.

Utrum juramentum habeat vim obligandi.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamsi non eveniat quod dicit : sicut Paulus, quamvis non iverit[1] Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet II Cor., I. Ergo videtur quod juramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in *Prædicamentis*, cap. « de Oppos. » Sed juramentum est actus virtutis, ut dictum est. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juravit; sicut cum aliquis jurat se facere aliquod peccatum, vel cum jurat se desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo juramentum non est semper obligatorium.

3. Præterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub juramento aliquid promittat. Sed « tales a juramenti nexibus sunt per Romanos Pontifices absoluti, » ut habetur extra *de Jure jur.*, cap. « Verum in ea quæst., » etc. Ergo juramentum non semper est obligatorium.

4. Præterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit jurans, et quod intendit ille cui juramentum præstatur. Ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

Sed contra est quod dicitur Matth., v, 33 : *Reddes Domino juramenta tua.*

Respondeo dicendum, quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere juramentum assertorium, quod est de præsenti, vel de præterito, neque etiam juramentum de his quæ sunt per alias causas fienda, sicut si quis juramento assereret quod cras pluvia esset futura; sed solum in his quæ sunt fienda per illum qui jurat.

Sicut autem juramentum assertorium, quod est de præterito vel de præsenti, debet habere veritatem, ita etiam et juramentum de his quæ sunt fienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quamdam obligationem : diversimode tamen, quia in juramento quod est de præterito vel præsenti, obligatio est non respectu rei quæ jam fuit vel est, sed respectu ipsius actus jurandi, ut scilicet juret id quod jam verum est vel fuit : sed in juramento quod præstatur de his quæ sunt fienda a nobis, obligatio cadit e contra super rem quam aliquis juramento firmavit : tenetur enim aliquis ut faciat

[1] In Parm. : « fuerit profectus. »

verum esse id quod juravit; alioquin deest veritas juramento.

Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium : nisi forte quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum; puta cum aliquis jurat se pecuniam soluturum, quæ ei postmodum vi vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse a faciendo quod juravit, licet teneatur facere quod in se est, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus. Si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc juramento deest justitia; et ideo juramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum, vel boni impeditivum; secundum enim Augustinum, cap. IV, lib. *de Bono conjug.*,[1] utrumque eorum vergit in deteriorem exitum [2].

Sic ergo dicendum est quod quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad faciendum ad hoc quod veritas impleatur; si tamen alii duo comites adsint, scilicet judicium et justitia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de simplici verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc jam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed juramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si juramentum adhibeatur propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod juramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter : uno modo quia ab ipso principio habet pejorem exitum, vel quia est secundum se malum, sicut cum aliquis jurat se perpetraturum adulterium, sive quia est majoris boni impeditivum, puta cum aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere; vel si quid aliud est hujusmodi. Hujusmodi enim juramentum a principio est illicitum; differenter tamen : quia si quis juret se facturum aliquod peccatum, et peccavit jurando, et peccat juramentum servando; si quis autem jurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem jurando, inquantum ponit obicem Spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator; non tamen peccat juramentum servando, sed multo melius facit, si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emerserit, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellæ saltanti se daturum quod petiisset; hoc enim juramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret; sed impletio juramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit in I *de Officiis*, cap. L, § 254, col. 108, t. 3 : « Est contra officium nonnunquam promissum solvere, sacramentum custodire; sicut Herodes, qui necem Joannis præstitit [3] ne promissum negaret. »

Ad tertium dicendum, quod in juramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio : una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit; et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur ut impleat quod per nomen ejus promisit; et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ, quia magis debet damnum temporale sustinere, quam juramentum violare. Potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel Prælato denuntiare, non obstante [4] si contrarium juravit; quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra justitiam publicam. Romani autem Pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolverunt, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi hujusmodi obligationes ex justa causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quod quando non est eadem jurantis intentio et ejus cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundum sanum intellectum ejus cui juramentum

[1] Habetur cap. Si aliquid, et cap. Inter cætera, XXII, quæst. IV. — Parm.

[2] Ita editi omnes, quos vidimus; Cod. Alcan. aliique: « secundum enim utrumque horum vergit in detrimentum. »

[3] Nicolai: « Sicut Herodes necem Joannis, » etc. Edit. Rom. aliæque vetustæ: « Est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem Joannis præstavit, » etc.

[4] Parm. : « quod. »

præstatur. Unde Isidorus dicit, lib. II *Sentent.*, cap. XXXI, § 8, col. 634, t. 6 : « Quacumque arte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit. » Et quod hoc intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur : « Dupliciter reus fit qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit. » Si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem jurantis. Unde Gregorius dicit XXVI *Moral.*, cap. X, col. 357, t. 2 : « Humanæ aures verba nostra talia judicant, qualia foris sonant; divina vero judicia talia ea audiunt qualia ex intimis proferuntur. »

CONCLUSIO. — Utrumque juramenti genus, et assertorium videlicet et promissorium juramentum, hominem obligandi vim habet (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum major sit obligatio juramenti quam voti.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod major sit obligatio juramenti quam voti; votum enim est simplex promissio. Sed juramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo major est obligatio juramenti quam voti.

2. Præterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur juramento. Ergo juramentum est fortius quam votum.

3. Præterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est; obligatio autem juramenti causatur ex divina veritate, cujus testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio juramenti sit fortior quam obligatio voti.

Sed contra, per votum obligatur aliquis Deo; per juramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quam homini. Ergo major est obligatio voti quam juramenti.

Respondeo dicendum, quod utraque obligatio, scilicet voti et juramenti, causatur ex aliquo divino; aliter tamen et aliter : nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus; obligatio autem juramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen ejus promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur : videtur enim infidelitas subjecti ad dominum esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quam juramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est promissio, non quæcumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum, quod juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles major firmitas adhibeatur [1].

Ad tertium dicendum, quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte voventis est; habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

CONCLUSIO. — Votum secundum suam rationem magis est obligatorium, quam juramentum.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis possit in juramento dispensare.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito vel præsenti, ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod juret contra veritatem de præsentibus vel præteritis. Ergo etiam nullus potest dispensare, quod non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promisit.

2. Præterea, juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra reverentiam divinam. Ergo multo minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

3. Præterea, in voto quilibet Episcopus potest dipensare, exceptis quibusdam votis quæ soli Papæ reservantur, ut supra habitum est. Ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet Episcopus posset dispensare ; quod tamen

[1] Parm. : « habeatur. »

(*a*) Negant Cajetanus, Lessius, Valentia, Gabriel, asserunt S. Antoninus, Sylvester, Sotus, Sylvius, Navarrus, etc. obligationem juramenti promissorii admittere levitatem materiæ, ita ut in re levi non sit obligatio nisi sub veniali. Utraque opinio probabilis, sed secunda probabilior.

videtur esse contra jura, C. XV, q. vi, cap. « Auctoritatem, » et seq., col. 983, et cap. « Si vero, » Extra de *Jurejurando*. Non ergo videtur quod in juramento possit dispensari.

Sed contra est quod votum est majoris obligationis quam juramentum, ut supra dictum est. Sed in voto potest dispensari. Ergo et in juramento.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, necessitas dispensationis tam in lege quam in voto est propter hoc quod id quod in se vel universaliter consideratum est utile et honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum; quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum, vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in juramento; nam si sit inhonestum, repugnat justitiæ; si sit nocivum, repugnat judicio. Et ideo pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod dispensatio quæ fit in juramento non se extendit ad hoc quod aliquid contra juramentum fiat; hoc enim est impossibile, cum observatio juramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quasi non existens debita materia juramenti; sicut et de voto supra diximus. Materia autem juramenti assertorii, quod est de præterito vel præsenti, in quamdam necessitatem jam transiit, et immutabilis facta est; et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum juramenti : unde talis dispensatio directe esset contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia juramenti; et ideo dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, et non contrariatur præcepto divino de juramenti observatione.

Ad secundum dicendum, quod homo potest alteri promittere aliquid sub juramento dupliciter : uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius, puta si sub juramento promittat se serviturum ei, vel pecuniam daturum; et a tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est : intelligitur enim jam ei solvisse promissum quando facit de eo secundum ejus voluntatem[1]. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum; puta si aliquis sub juramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum; et tunc ille cui promittitur, non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo; nisi forte sit interposita conditio ratione cujus possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quod quandoque illud quod cadit sub juramento promissorio est manifeste repugnans justitiæ, vel quia est peccatum, sicut cum aliquis jurat se facturum homicidium; vel quia est majoris boni impeditivum, sicut cum aliquis jurat se non intraturum religionem; et tale juramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu tenetur aliquis tale juramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est. Quandoque vero aliquid sub juramento promittitur de quo dubium est utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu; et in hoc potest quilibet Episcopus dispensare. Quandoque vero sub juramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile; et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam universalis Ecclesiæ; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut et ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod a sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur; sicut pater potest irritare juramentum puellæ, et vir uxoris, ut dicitur Num., xxx, sicut et supra de voto dictum est.

Conclusio. — Sicut in voto aliqua necessitatis seu honestatis causa potest fieri dispensatio, ita in juramento.

[1] Ita post emendationem Garciæ editi passim. Vetusta exempla « utilitatem »

ARTICULUS X.

Utrum juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum ad Hebr., VI. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

2. Præterea, majus est jurare per Deum quam per Evangelia : unde Chrysostomus dicit, hom. XLIV *Op.* [1] *imperf.*, a med. : « Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum; sed qui jurat per Evangelia, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est : Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas. » Sed cujuslibet conditionis personæ, et quolibet tempore in communi locutione consueverunt jurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Præterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariæ causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur a juramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt perjuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeantur jurare vel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Præterea, nullus homo vivens [2] in hoc mundo est tantæ dignitatis, sicut angelus : dicitur enim Matth., XI, 11, quod *qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptista adhuc in mundo vivente. Sed angelo convenit jurare; dicitur enim Apoc., X, 6, quod *Angelus juravit per viventem in sæcula sæculorum.* Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a juramento.

Sed contra est quod habetur II, qu. V, cap. IV, col. 603 : « Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur; » et XXII, quæst. V, cap. XXII, col. 1158, dicitur : « Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sacrosancta jurare præsumat. »

Respondeo dicendum, quod in juramento duo sunt consideranda : unum quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur; et quantum ad hoc debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc a juramento excluduntur et pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum præstare; et iterum perjuri, qui ad juramentum non admittuntur, quia ex retroactis præsumitur quod debitam reverentiam juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur XXII, qu. V, cap. XVI, col. 1156: « Honestum est ut qui in sanctis audet jurare, hoc jejunus faciat cum omni honestate et timore Dei. »

Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit; et ideo « personis magnæ dignitatis non convenit jurare. » Propter quod dicitur II, qu. V, cap. « Si quis presbyter, » col. 603, quod « sacerdotes ex levi causa jurare non debent; » tamen pro aliqua necessitate vel magna utilitate licitum est eis jurare, et præcipue pro spiritualibus negotiis; pro quibus etiam juramenta competit præstari in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum; et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum, quod confirmatione non egeat.

Ad secundum dicendnm, quod juramentum secundum se consideratum tanto sanctius [3] est et magis obligat, quanto majus est id per quod juratur, ut Augustinus dicit *ad Publicolam*, *epist.* XLVII, § 2, col. 184, t. 2; et secundum hoc majus est jurare per Deum quam per Evangelia. Sed potest esse e converso propter modum jurandi; utpote si juramentum, quod fit per Evangelia, fiat cum quadam delibe-

[1] Non est Chrysostomi. — [2] Parm. : « vovens. »

[3] Sic cod. ; Parm. : « fortius. »

ratione et solemnitate; juramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ et defectus : et hoc modo aliqui impediuntur a jurando[1], quia sunt majoris auctoritatis quam quod eos jurare deceat; aliqui vero quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum juramento stetur.

Ad quartum dicendum, quod juramentum angeli inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit ejus simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere; sicut etiam et Deus aliquando Scripturis jurans inducitur ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr., VI.

Conclusio. — Cum juramentum in Dei reverentiam exhibeatur in eorum confirmationem, quæ ab hominibus dicuntur, convenienter pueri, ac perjuri, jurare prohibentur, ac personæ ecclesiasticæ : nisi in casu necessitatis vel magnæ utilitatis, et præcipue in spiritualium confirmatione.

QUÆSTIO XC.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS PER MODUM ADJURATIONIS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis; et circa hec quæruntur tria : 1° utrum liceat adjurare homines; 2° utrum liceat adjurare dæmones; 3° utrum liceat adjurare irrationabiles creaturas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liceat adjurare hominem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat hominem adjurare. Dicit enim Origenes *super Matth.*, XXVI, v. 63, col. 1757, t. 3 : « Æstimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere adjuret alterum. Si enim jurare non licet, quantum ad Evangelicum Christi mandatum, verum est quia nec adjurare alterum licet. Propterea manifestum est quoniam princeps sacerdotum illicite Jesum adjuravit per Deum vivum. »

2. Præterea, quicumque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adjurare.

3. Præterea, adjurare est aliquem ad jurandum inducere. Sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

Sed contra est quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet Rom., XII, quod videtur ad quamdam adjurationem pertinere. Ergo licitum est alios adjurare.

Respondeo dicendum, quod ille qui jurat juramento promissorio per reverentiam divini nominis quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supra dictis patet. Cum ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quæ sunt ab alio agenda; et ideo sibiipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem; non autem hanc necessitatem potest aliis imponere nisi subditis, quos potest ex debito præstiti juramenti compellere.

Si ergo aliquis per invocationem divini nominis vel cujuscumque rei sacræ, alicui non sibi subdito adjurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibiipsi jurando, talis adjuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium, quam non habet; tamen propter aliquam necessitatem superiores inferiores suos tali genere adjurationis constringere possunt.

Si vero intendit solummodo per reverentiam divini nominis vel alicujus rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibiipsi jurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Jesum Christum adjurare.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio

[1] Parm. : « juramento. »

procedit de adjuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum, quod adjurare non est aliquem ad jurandum inducere, sed per quamdam similitudinem juramenti a se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum : nam adjurando hominem, ejus voluntatem per reverentiam rei sacræ immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis. Sed quod a Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris sed ex ejus bonitate.

Conclusio. — Sicut Deum, ita et homines adjurare licet, quamquam non secundum eamdem rationem.

ARTICULUS II.

Utrum liceat dæmones adjurare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat dæmones adjurare. Dicit enim Origenes *super Matth.*, ubi supra : « Non est secundum potestatem datam a Salvatore adjurare dæmonia : Judaicum enim est hoc. » Non autem debemus Judæorum ritus imitari, sed potius uti potestate a Christo data. Ergo non est licitum dæmones adjurare.

2. Præterea, multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum; quod est adjurare. Si ergo licitum est dæmones adjurare, licitum est necromanticis incantationibus uti; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud I Cor., x, 20 : *Nolo vos socios fieri dæmoniorum.* Ergo non licet dæmones adjurare.

Sed contra est quod dicitur Marc. ult., 17 : *In nomine meo dæmonia ejicient.* Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare. Ergo licitum est dæmones adjurare.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, duplex est adjurandi modus : unus quidem per modum deprecationis vel inductionis ob reverentiam alicujus sacri ; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet dæmones adjurare, quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam vel amicitiam pertinere qua non licet ad dæmones uti. Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu hujus vitæ nobis adversarii constituuntur. Non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ et sanctorum angelorum : quia, ut Augustinus dicit in III *de Trin.*, cap. IV, col. 873, t. 8, « spiritus desertor regitur per spiritum justum. » Possumus ergo dæmones adjurando per virtutem divini nominis, tamquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem divinam datam a Christo, secundum illud Luc., x, 19 : *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes, et scorpiones et supra omnem virtutem inimici; et nihil vobis nocebit.*

Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam : nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur; sicut legitur de beato Jacobo quod per dæmones fecit Hermogenem ad se adduci.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione quæ non fit potestative per modum compulsionis, sed magis per modum cujusdam benevolæ deprecationis.

Ad secundum dicendum, quod necromantici utuntur adjurationibus et invocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum; et hoc est illicitum, ut dictum est. Unde Chrysostomus dicit, Marc., I, exponens in hom. II *de Lazaro*, § 2, col. 574, t. 2[1], illud verbum Domini, quod spiritui immundo dixit, *Obmutesce, et exi ab homine*: « Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntient veritatem. »

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de adjuratione qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum; hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere. Sed quod aliquis adjurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

Conclusio. — Licet dæmones adjurare non quidem eos deprecando, vel inducendo per sacra ut nobis obsequantur, sed ipsos repellendo per

[1] Scilicet edit. Vives.

divini nominis virtutem, tanquam inimicos nostros, ne aliquo nobis noceant modo.

ARTICULUS III.

Utrum liceat irrationalem creaturam adjurare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat adjurare irrationalem creaturam. Adjuratio enim fit per locutionem ; sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adjurare.

2. Præterea, ad eum videtur competere adjuratio, ad quem pertinet juratio. Sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adjuratione uti.

3. Præterea, duplex est adjurationis modus, ut ex supra dictis patet. Unus quidem per modum deprecationis ; quo non possumus, uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actus. Alia autem adjuratio est per modum compulsionis ; qua etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus, quia non est nostrum creaturis irrationabilibus imperare , sed solum illius de quo dicitur Matth., VIII, 27 : *Quia venti et mare obediunt ei.* Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adjuratione ad irrationabiles creaturas.

Sed contra est quod Simon et Judas leguntur adjurasse dracones, et eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

Respondeo dicendum, quod creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet; sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus.

Sic ergo adjuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter : uno modo ut adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se , et sic vanum esset irrationalem creaturam adjurare ; alio modo ut referatur ad eum, a quo irrationalis creatura agitur et movetur, et sic dupliciter adjuratur irrationalis creatura : uno quidem modo per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt : alio modo per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adjurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adjurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Quamquam vanum sit irrationales creaturas secundum se adjurare, attamen per modum deprecationis ad Deum directæ eas adjurare licet.

QUÆSTIO XCI.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS AD INVOCANDUM PER ORATIONEM VEL LAUDEM.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem jam dictum est. Unde nunc de laude restat dicendum.

Circa quam quæruntur duo : primo, utrum Deus sit ore laudandus; secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit ore laudandus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ore laudandus. Dicit enim Philosophus in I *Ethic.*, cap. ult. : « Optimorum non est laus, sed majus aliquid et melius. » Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude : unde et Eccli., XLIII, 33, dicitur quod Deus *major est omni laude.*

2. Præterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore : unde Dominus Matth., XV, contra quosdam inducit illud Isa., XXIX, 13[1] : *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.* Ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

3. Præterea, homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur ; sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provo-

[1] *Populus iste ore suo et labiis suis glorificat me, cor autem ejus longe est a me.* Isaï. — Matthæus autem ut in textu D. Thomæ.

cantur : unde dicitur Proverb., xxvii, 21 : *Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore * laudantium.* Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora; tum quia immutabilis est, tum quia summe bonus est, et non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

* *Laudantis.*

Sed contra est quod in psal. lxii, 6, dicitur : *Labiis exaltationis * laudabit os meum.*

* *Exultationis.*

Respondeo dicendum, quod verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis quem non potest cognoscere, verbis nostris ei exprimamus [1]. Et ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus; ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus; et alios apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam, et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nosipsos et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus.

Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum sed propter ipsum laudantem : cujus affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud psal. xlix, 23 : *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter, quo ostendam illi salutare Dei.* Et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundum illud Isa., xlviii, 9 : *Laude mea infrenabo te, ne intereas.* Proficit [2] etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum : unde dicitur in psal. xxxiii, 1 : *Semper laus ejus in ore meo;* et postea subditur : *Audiant mansueti et lætentur; magnificate Dominum mecum.*

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dupliciter possumus loqui : uno modo quantum ad ejus essentiam; et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, major est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia et latriæ honor; unde et in psal. lxiv, secundum translationem Hieronymi, col. 1174, t. 9 [3], dicitur : *Tibi silet laus, Deus,* quantum ad primum; et *tibi reddetur votum,* quantum ad secundum. Alio modo secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinatur : et secundum hoc debetur laus Deo, unde dicitur Isa., lxiii, 7 : *Miserationum Domini recordabor; laudem Domini super omnibus quæ reddidit nobis Dominus;* et Dionysius dicit *de div. Nomin.*, i cap. : « Omnem sanctum theologorum hymnum, » idest divinam laudem, « invenies ad beatos thearchiæ, » idest, divinitatis, « processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem. »

Ad secundum dicendum, quod laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude [4] cordis quod loquitur Deo laudem dum magnalia operum ejus recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est.

Conclusio. — Summis Deus efferendus est laudibus, sed non ea prorsus ratione, qua homo hominis laudes prædicat.

ARTICULUS II.

Utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cantus non sint assumendi ad [5] laudem divinam. Dicit enim Apostolus ad Coloss., iii, 16 : *Docentes et commonentes vosmetipsos in psalmis, hymnis, et canticis spiritualibus.* Sed nihil debemus assumere in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

2. Præterea, Hieronymus, *super* illud *ad Ephes.*, v : *Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino,* col. 528, t. 7, dicit : « Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus psallendi in Ecclesia officium est : Deo non voce, sed corde cantandum; nec in tragœdorum modum guttur et fauces medicamine colliniendas ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica. » Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea, laudare Deum conveni

[1] Ita codices; in Parm. : « ut... cognoscere nisi verbis nostris, ei exprimamus. »
[2] Parm. : « prodest. »
[3] Scilicet *Oper.* Hieronymi.
[4] Sic cod.; Parm. : « cordis. Tunc enim loquitur. » — [5] Parm. : « in. »

parvis et magnis, secundum illud Apoc., xix, 5 : *Laudem dicite Deo nostro, omnes sancti* ejus*; et qui timetis Deum, pusilli et magni*. Sed majores, qui sunt in Ecclesia, non decet cantare : dicit enim Gregorius in *Regist.*, append. § 1, col. 1335, t. 3[1] : « Præsenti decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant. » Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

* *Servi ejus... et qui timetis eum.*

4. Præterea, in veteri lege laudabatur Deus et[2] musicis instrumentis et humanis cantibus, secundum illud psal. xxxii, 2 : *Confitemini Domino in cithara, in psalterio decem chordarum psallite illi; cantate ei canticum novum*. Sed instrumenta musica, sicut citharas et psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare. Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Præterea, principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur a consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student; tum etiam quia ea quæ cantantur minus ab aliis intelligi possunt quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in divinis laudibus adhibendi[3].

Sed contra est quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert lib. IX *Confess.*, cap. vii, col. 770, t. 1.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quæcumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diversas melodias sonorum, animi hominum diversimode disponuntur, ut patet per Philosophum in VIII *Politic.*, cap. v, vi et vii, et per Boetium in prologo, *Musicæ*, cap. i col. 1168, t. 1. Et ideo salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit in X *Confess.*, cap. xxxiii, col. 800, t. 1 : « Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat; » et de seipso dicit in IX *Confess.*, cap. vi, col. 769, t. 1 : « Flevi in hymnis et canticis tuis, suavesonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter. »

Ad primum ergo dicendum, quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quæ interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exterius ore cantantur, inquantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit in X *Confess.*, cap. xxxiii, col. 800, t. 1 : « Cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quæ canitur moveat, pœnaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem. »

Ad tertium dicendum, quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et prædicationem quam per cantum. Et ideo diaconi et Prælati, quibus competit per prædicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit : « Consuetudo est valde reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad prædicationis officium et eleemosynarum studium vocare congruebat. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VIII *Polit.*, cap. vi, circa med., « neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam, et si quid tale alterum est; sed quæcumque faciunt auditores bonos. » Hujusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem Testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per hujusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas; tum etiam quia hujusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

Ad quintum dicendum, quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quæ dicuntur, tum quia diutius

[1] Habetur etiam in *Decret.*, dist. xcii, cap. : « in sancta Romana Ecclesia, » col. 430.

[2] Parm. : « in. »

[3] Parm. : « assumendi. »

[4] Seu lib. I.

moratur super eodem; tum quia, ut Augustinus dicit in X *Confess.*, cap. XXXIII, § 49, col. 800, t. 1, « omnes affectus spiritus nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. » Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etsi aliquando[1] non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

Conclusio. — Salubriter institutum fuisse dicendum est, ut in divinis laudibus cantus assumerentur ad infirmorum excitandum affectum atque devotionem.

QUÆSTIO XCII.

DE VITIIS RELIGIONI OPPOSITIS, ET PRIMO DE SUPERSTITIONE.

(In duos articulos divisa.)

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis; et primo de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa superstitione et de partibus ejus; deinde de irreligiositate et partibus ejus.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum superstitio sit vitium religioni contrarium; 2° utrum habeat plures partes, seu species.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis : dicitur enim superstitio esse « religio supra modum servata, » ut patet in Glossa[2] ad Coloss., II, super illud : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione.* Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. X *Etymolog.*, § 244, col. 393, t. 3 : « Superstitiosos, ait Cicero, appellatos, qui totos dies deprecabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent. » Sed hoc etiam potest fieri secundum veræ religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum : quia sicut supra dictum est, secundum eam non contingit æquale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *de decem Chordis*, *serm.* IX, § 13, col. 85, t. 5 : « Tangis primam chordam, qua unus colitur Deus, et cecidit bestia superstitionis. » Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur : unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quæ dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias : unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium : non quia ad majus aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus; transcendit tamen virtutis medium inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia hujusmodi, ut patet per Philosophum in *Ethic.*, cap. I et V.

Sic ergo superstitio (*a*) est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum

[1] Parm. : « aliqui. »
[2] Parm. : « interl. »
(*a*) Non una ab omnibus antiquis admittitur etymologica origo hujus vocis. S. Thomas Ciceronem allegat; ast Lucretius superstitionem inde dictam putat quod sit superstantium rerum hoc est cœlestium et divinarum quæ supra nos sunt, nimius et superfluus timor. Et Servius dicit : a superstite superstitio dicta, quæ anicularum propria est, quæ multis per ætatem superstites sunt, et quæ rebus inanibus addictæ, dum volunt videri, nimis religiosæ sunt et ita delirant. Lactantius vero eos potissimum superstitiosos dictos existimat qui superstitem memoriam mortuorum colunt, aut qui parentibus suis superstites imagines eorum domi tanquam deos venerantur.

divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis ; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc., xvi, 8 : *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis sunt;* et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quod aliud est etymologia nominis, et aliud ejus significatio [1]. Etymologia enim attenditur secundum id a quo imponitur nomen significandum; nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt : nomen enim lapidis imponitur a læsione pedis, non tamen hoc significat : alioquin ferrum, cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

Conclusio. — Superstitio vitium est religioni oppositum, secundum excessum quo quis divinum exhibet cultum, vel cui non debet, vel non eo modo quo debet.

ARTICULUS II.

Utrum sint diversæ superstitionis species.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint diversæ superstitionis species. Quia secundum Philosophum in I *Topic.*, cap. xiii, ante med., « si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. » Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed religio cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est. Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea, ad Coloss., ii, super illud: *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*, dicit Glossa ord., col. 613, t. 2 : idest, « in simulata religione. » Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Sed contra est quod Augustinus in II *de Doctr. christ.*, cap. xx, etc., col. 50, t. 3, diversas species superstitionis assignat.

Respondeo dicendum , quod , sicut supra dictum est, vitium superstitionis consistit in hoc quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra dictum est. Non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa objecta vel diversos fines; secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est.

Diversificantur ergo superstitionis species primo quidem ex parte modi, secundo ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et hæc est prima superstitionis species; vel cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ, et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primo divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam; et secundum hoc prima species hujus generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ. Secundo ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit; et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita, vel expressa. Tertio ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur; et ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum.

Et hæc tria tangit Augustinus in II *de Doct. christ.*, cap. xx, col. 50, t. 3, dicens, « superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens; » et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit : « Vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata; » quod pertinet ad secundum.

[1] Parm· : « et aliud est significatio nominis. »

Et post pauca subdit : « Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ, et cætera hujusmodi ; » quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit, *de div. Nomin.*, IV cap., § 30, col. 730, t. 1, « bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. » Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est. Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum, quod divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, inquantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum, et sic pertinent ad quædam pacta cum ipsis[1] inita.

Ad tertium dicendum, quod simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito; sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum; et de hac ad litteram loquitur Glossa.

Conclusio. — Multæ sunt superstitionis species, ut indebitus veri Dei cultus, idololatria, divinationes, ac varia observationum genera.

QUÆSTIO XCIII.

DE SPECIEBUS SUPERSTITIONIS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de speciebus superstionis : et primo de superstitione indebiti cultus veri Dei ; secundo de superstitione idololatriæ ; tertio de superstitione divinationum ; quarto de superstitione observationum.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum ; 2° utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Joel. II, 32 : *Omnis qui*[2] *invocaverit nomen Domini, salvus erit.* Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen ejus. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea, idem Deus est qui colitur a justis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam justi absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placebat : unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Genes., XXVIII. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum ; unde Gregorius lib. XI *Regist.*, ind. IV, *epist.* LXIV, ad interrogat. 3, t. 3, scribit Augustino episcopo Anglorum, proponenti quod sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione : « Mihi, » inquit, « placet, ut sive in Romana, sive in Galliarum, sive in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas. » Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *epist.* LXXXII *ad Hieronymum*, § 18 etc., col. 283, t. 2 [3], quod « legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam sunt mortifera ; » et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *de Mendacio*, cap. XIV, col. 505, t. 6, mendacium maxime perniciosum est quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent. Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto ; et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet. Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus.

Hoc autem contingit dupliciter : uno quidem modo ex parte rei significatæ, a qua discordat significatio cultus : et hoc modo tempore novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est uti cæremoniis veteris legis quibus Christi mysteria figurabantur futura ; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo

[1] Parm. : « eis. »
[2] Parm. : « *quicumque.* »

[3] Parm. : « et habetur in Glossa ad Galat. II, interl. et ord. super illud : *Ut nos in servitutem*, etc. »

confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis; et hoc præcipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus quæ non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ad Ecclesia constitutum, et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius[1] dicit super I Cor., XI, v. 27, col. 256, t. 4: « Indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit. » Et propter hoc etiam Glossa super illud, *Quæ sunt rationem habentia*, dicit ad Colos., II, quod « superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur. »

Ad primum ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Joan., IV. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem, quæ salvat.

Ad secundum dicendum, quod ante tempus legis, justi per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur; postmodum vero exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est.

Ad tertium dicendum, quod diversæ consuetudines Ecclesiæ in cultu divino, in nullo veritati repugnant; et ideo sunt servandæ, et eas præterire illicitum est.

Conclusio. — Potest non modo ex parte rei significatæ, sed etiam ex parte colentis, perniciosus aliquis cultus Deo exhiberi.

ARTICULUS II.

Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccli., XLIII, 32: *Glorificantes * Deum quantumcumque poteritis, supervalebit adhuc.* Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

* Dominum.... potueritis.

2. Præterea, exterior cultus est professio quædam cultus interioris, « quo Deus colitur fide, spe et charitate, » ut Augustinus dicit in *Enchirid.*, cap. III, col. 232, t. 6. Sed in fide, spe et charitate non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in divino cultu.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ a Deo accepimus. Sed omnia bona nostra a Deo accepimus. Ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II *de Doct. christ.*, cap. XVIII, col. 49, t. 3, quod « bonus verusque Christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat. » Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur superfluum dupliciter: uno modo secundum absolutam quantitatem, et secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet; alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est ut homo Deo det gloriam, et ei se subjiciat mente et corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subjiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiæ ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod, quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum aut quod carnis concupiscentiæ inordinatæ refrenentur, aut etiam si sit præter Dei et Ecclesiæ institutionem, vel contra consuetudinem communem, quæ secundum Augustinum, *epist.* XXXVI, § 2, col. 136, t. 2, pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia in exterioribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus in lib. *de vera Religione*, cap. III, § 4, col. 125, t. 3, inducit quod dicitur Luc., XVII, 21: *Regnum Dei intra vos est*, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in

[1] Cod.: « Ambrosius »; cui merito abjudicantur commentaria prædicta.

ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit pertineat ad Dei gloriam; per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem et charitatem anima subjicitur Deo; unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

Conclusio. — Quamquam non possit secundum absolutam quantitatem exhiberi quidpiam Deo in cultu divino superfluum, potest tamen secundum aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debitum illius finem.

QUÆSTIO XCIV.

DE IDOLOLATRIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de idololatria; et circa hoc quæruntur quatuor; 1° utrum idololatria sit species superstionis; 2° utrum sit peccatum; 3° utrum sit gravissimum peccatorum; 4° de causa hujus peccati.

Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum idololatria recte ponatur species superstitionis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non ponatur recte species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatrae. Sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est. Ergo et idololatria; non autem superstitionis.

2. Præterea, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univoce dici latria cum ea quæ ad veram religionem pertinet : sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu vere beatitudinis univoce dicitur, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea, illud quod nihil est non potest esse alicujus generis species. Sed idololatria nihil esse videtur; dicit enim Apostolus I ad Corinth., VIII, 4 : *Scimus quia nihil est idolum in mundo;* et infra, cap. X, 19 : *Quid ergo? Dico quod idolis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit aliquid?* quasi dicat: Non. Immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis : unde Rom. I, 25, quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt et servierunt potius creaturæ quam Creatori.* Ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species idololatria nominatur, sed deberet potius nominari latria creaturæ.

Sed contra est quod Act., XVII, 16, dicitur quod cum Paulus [1] Athenis expectaret, *incitabatur spiritus ejus in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem;* et postea, 22, dixit: *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos * vos video.* Ergo idololatria ad superstitionem pertinet. * *Superstitiosiores.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod autem præcipue fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, sicut supra habitum est, cum de religione ageretur. Et ideo cuicumque creaturæ divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Hujusmodi autem divinus cultus sicut creaturæ a sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam formam sensibilem vel figuram, quæ idolum dicitur [2].

Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant; unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quod divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit in VIII *de Civit. Dei*, cap. XXIII, col. 247, t. 7. Alii vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed

[1] Parm. : « Silam et Timotheum. »

[2] Parm. : « nuncupatur. »

creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus ad Rom., I, 23. Nam quantum ad primum, dicit : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium;* quantum autem ad secundum subdit, *coluerunt et servierunt creaturæ potius quam Creatori.*

Horum tamen fuit triplex opinio : quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium, et alios hujusmodi. Quidam vero æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam non propter corpus. Unde putabant toti mundo et omnibus partibus ejus esse cultum Divinitatis exhibendum, cælo, aeri, aquæ et omnibus hujusmodi[1]; et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus in VII. *de Civ. Dei*, cap. VI, col. 199, etc. XXIII, col. 211, t. 7. Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet Divinitatis, nos autem eos angelos dicimus; post quos ponebant animas cœlestium corporum, et sub his dæmones quos dicebant esse aerea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant : et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat VIII *de Civ. Dei*, cap. XIV, col. 238, t. 7.

Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis : aliam vero de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quæ secundum figmenta poetarum repræsentabatur in theatris; aliam vero opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad civilem theologiam, quæ per pontifices celebratur in templis.

Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Unde Augustinus dicit in II *de Doct. Christ.*, cap. XX, col. 50, t. 3 : « Superstitiosum est quicquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicuti Deum creaturam, partemve ullam creaturæ, vel, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum : quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat, non autem nomen hæresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis; sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum, quod nomen latriæ dupliciter potest accipi : uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem; et secundum hoc non variatur significatio hujus nominis latria, cuicumque exhibeatur; quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc in ejus definitione; et secundum hoc latria univoce dicitur secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam; sicut solutio tributi univoce dicitur, sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni : et sic, cum sit virtus, de ratione ejus est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi; et secundum hoc latria æquivoce dicitur de latria veræ religionis et de idololatria; sicut prudentia æquivoce dicitur de prudentia quæ est virtus, et de prudentia quæ est carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus intelligit *idolum nihil esse in mundo*, quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quod *idolis immolatum non est aliquid*, quia per hujusmodi immolationem carnes immolatitiæ neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, qua creaturas quascumque colebant Gentiles, sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatria ad significandum quemcumque

[1] Non, ut in Parm. : « hujusmodi partibus. »

cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

Conclusio. — Universæ idololatriæ varietates, superstitioni, ut species suo generi, subjiciuntur.

ARTCULUS II.

Utrum idololatria sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum : nam et in tabernaculo erant imagines cherubim, ut legitur Exod., xxv, et in Ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Præterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed angeli et animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Joan., iv, 24 : Deum *in spiritu et veritate oportet adorare*; et Augustinus dicit in *Euch.*, cap. iii, col. 232, t. 6, « quod Deus colitur fide, spe et charitate. » Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine præjudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Sed contra est quod Exod., xx, 5, dicitur: *Non adorabis ea*, scilicet exterius, *neque coles*, scilicet interius, ut Glossa ordin., col. 22, t. 1, exponit : et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, esset debitum et per se bonum, eo quod cuilibet superiori naturæ divinam reverentiam exhibendam putabant quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur, sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit; et hic[1] est latriæ cultus.

Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tamquam meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia : quia, ut Augustinus dicit in X *de Civ. Dei,* cap. xix, col. 297, t. 7., « exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quo circa sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus; ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam illi cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nosipsi esse debemus. »

Alii vero æstimaverunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tamquam per se bonum aut optimum, sed tamquam vulgari consuetudini consonum : ut Augustinus in VI *de Civ. Dei*, cap. x, § 3, col. 191, t. 7, introducit Senecam dicentem : « Sic, » inquit, « adorabimus, ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere; » et in lib. *de vera Religione*, cap. v, col. 126, t 3, Augustinus dicit, « non esse religionem a philosophis quærendam, qui eadem sacra suscipiebant cum populis; et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant. » Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici, asserentes non esse periculosum si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in mente servet.

Sed hoc apparet manifeste falsum : nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam, in VI *de Civit. Dei*, cap. x, col. 192, t. 7, « quod eo damnabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur, ut eis cultus latriæ

[1] Parm. : « hoc. »

(*a*) Calvinus vult idololatriam esse cultum etiam vero Deo exhibitum, si fiat aliquo modo ab ipso Deo non præscripto.

exhibeatur, sed ad quamdam significationem; ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia angelorum et sanctorum [1]. Secus autem est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur, ut dicetur in tertio.

Ad secundum et tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt [2].

Conclusio. — Idololatria, est ex natura sua peccatum, ac mortale peccatum, tam interiori, quam exteriori opere.

ARTICULUS III.

Utrum idololatria sit gravissimum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. x, circa princ. Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et charitate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quam idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum gravius est, quanto magis est contra Deum. Sed directius aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quam idololatria.

3. Præterea, minora mala majoribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, ut dicitur ad Rom., i.

4. Præterea, Augustinus dicit XX *contra Faust.*, cap. v, col. 371, t, 8: « Neque vos, » scilicet Manichæos, « dicimus paganos, aut schisma paganorum, sed habere cum eis quamdam similitudinem eo quod multos colatis deos : verum vos eis esse longe deteriores quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quæ omnino non sunt. » Ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quam idololatria.

5. Præterea, super illud ad Galat., iv, 9 : *Quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa?* dicit Glossa Hieronymi : «Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pæne par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant. » Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

Sed contra est quod Levit., xv, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa ord., col. 340, t. 1 : « Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maxime. »

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter : uno modo ex parte ipsius peccati; et sic peccatum idololatriæ gravissimum est. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero regi, quia quantum in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem, ita in peccatis quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quod aliquis honorem divinum creaturæ impendat; quia, quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi

[1] Nicolai hæc addit : « Quamvis hoc ipso quod « sanctorum excellentiam significant, inferiori « quadam adoratione, seu dulia, sicut ipsimet « sancti, quos repræsentant, non absoluta qui« dem, quæ prototypis ipsis exhibetur, sed res« pectiva tantum possunt et debent adorari. Sed « adorari non dicuntur proprie, nec sic dici con« sueverunt antiquo usu, quia latria, quæ pro« prie ac simpliciter adoratio dicitur, illis ex« hiberi non potest, ut in VII generali synodo, « act. vii, et deinceps, at potissimum act. vii, patet; « ubi honorariam tantum adorationem imagini« bus exhiberi debere decernitur. Secus est, etc. »

[2] Hucusque S. Thomas. Hæc insuper Nicolai : «Ad argumentum in oppositum dicendum quod « in loco Exodi supra dicto non de imaginibus « proprie sumptis intelligitur quod adorari non « debeant, sed solummodo de similitudinibus « vel simulacris, ut ex verbis ipsius textus pa« tet : ubi dicitur : *Non facies tibi sculptile* (sive « græce idolum) *neque omnem similitudinem*, « etc. Differentia enim inter idolum, simulacrum « et imaginem proprie dictam hæc est, quod nul« lam rem repræsentat idolum, sed figmentum « duntaxat : simulacrum est quidem alicujus rei « physicam entitatem habentis effigies, vel re« præsentatio, sed non moralem dignitatem ha« bentis, quæ sit adorationis fundamentum, ut « simulacrum solis, etc. ; imago autem pro« prie dicta non entitatem tantum, seu physi« cam realitatem, sed moralem etiam dignita« tem ad adorandum repræsentat, puta imago « Christi vel sanctorum. Vel dicendum quod non « quælibet similitudo loco prædicto prohibetur, « sed similitudo eorum tantum quæ in cælo, in « terra, et in aquis Gentiles adorabant, sicut « ibidem indicatur. Et præterea non simpliciter « ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli vel « adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo ex« hibendus est, quasi aliquam in se divinitatem « contineret, sicut dictum est in corpore arti« culi. »

gravitas peccati ex parte ipsius peccantis; sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter quam ejus qui peccat ignoranter; et secundum hoc nihil prohibet gravius peccare hæreticos qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes; et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora propter majorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est.

Ad secundum dicendum, quod idololatria includit magnam blasphemiam, inquantum Deo subtrahitur dominii singularitas, et fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quod quia de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem; peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius; et secundum hoc, peccatum quod est contra naturam minus est quam peccatum idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pœna peccati idololatriæ, ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem perversitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quod hæresis Manichæorum etiam quantum ad genus peccati gravior est quam peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori ponentes duos deos contrarios, et multa vana, et fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis, qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

Ad quintum dicendum, quod observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idololatriæ secundum genus peccati, sed pæne æqualis, quia utrumque est species pestiferæ superstitionis.

Conclusio. — Quamquam idololatria, secundum se gravissimum peccatum sit, potest tamen, ex mala peccantis dispositione, aliud peccatum idololatria gravius esse.

ARTICULUS IV.

Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis; quia potius naturalis ratio hominis dictat quod sit unus Deus, et quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur Matth., VII, 18. Neque etiam ex parte culpæ, quia ut dicitur Sap., XIV, 27, *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium, et finis*. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate legitur esse adinventa vel a Nembrote, qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel a Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit; apud Græcos autem, ut Isidorus refert, lib. VIII *Etymol.*, cap. XI, § 8, col. 315, t. 3, Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit; Judæi vero dicunt quod Ismael primus simulacrum de luto fecit. Cessavit etiam in sexta ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit, XXI *de Civit. Dei*, c. VI, col. 717, t. 7: « Neque potuit nisi primum ipsis, » scilicet dæmonibus, « docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur; unde magicæ artes earumque artifices extiterunt. » Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

Sed contra est quod dicitur Sap., XIV, 14: *Supervacuitas hominum hæc*, scilicet idola, * *adinvenit in orbe terrarum.* **Advenit*[1] *in orbem.*

Respondeo dicendum, quod idololatriæ est duplex causa: una quidem dispositiva; et hæc fuit ex parte hominum, et hoc tri-

[1] Sed et Hugo a S[to] Charo, et Nicolaus de Lyra, et insignis Libri sapientiæ commentator Robertus Holkot, et veteres habent: *Adinvenit in orbem.*

pliciter; primo quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sap., XIV, 15: *Acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tamquam deum colere cœpit :* et ibidem etiam subditur quod homines, *aut affectui, aut regibus deservientes, incommutabile* nomen,* scilicet Divinitatis, *lignis et lapidibus imposuerunt* (*a*). Secundo propter hoc quod homo naturaliter de repræsentatione delectatur, ut Philosophus dicit in *Poetica* sua, cap. II, in princ., et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, Divinitatis cultum eis impenderunt: unde dicitur Sap., XIII, 11 : *Si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit, et per scientiam suæ artis figuret illud, et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis, et nuptiis votum faciens inquirit.* Tertio propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt; unde dicitur Sap., XIII, 1 : *Neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt.* Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo; unde et in psal. XCV, 5, dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia* (*b*).

* Incommunicabile.

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per de ordinationem affectus, ut dictum est, et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum, et alia hujumodi; et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad secundum dicendum, quod in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum ; in sexta autem ætate idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

Conclusio. — Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel repræsentationis delectatio, vel ignorantia : consummativa autem ejus causa fuerunt Dæmones, qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt, aliqua in illis mirabilia faciendo.

QUÆSTIO XCV.

DE SUPERSTITIONE DIVINATIVA.

(In octo articulos divisa.)

Postea considerandum est de superstitione divinativa ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum divinatio sit peccatum; 2° utrum sit species superstitionis; 3° de speciebus divinationis; 4° de divinatione quæ fit per dæmones; 5° de divinatione

(*a*) Fuit in Egypto vir ditissimus, nomine Sirophanes. Hic habuit filium unigenitum quem immoderate diligebat. Contigit filium mori; cujus simulachrum pater præ nimio dilectionis affectu in ædibus suis constituit; dumque tristitiæ quæsivit remedium, seminarium potius doloris invenit. Denique simulachrum illud idolum dictum est, quod latine speciem dicimus. Familia ergo Sirophanis in adulatione domini flores offerebat idolo, coronas plectebat, ad odoramenta succendebat. Rei etiam ad simulachrum confugientes veniam sunt adepti, veneratique sunt illud potius timore quam amore. — Hujus historiæ quam narrant Fulgentius *Mirtologiorum* li. I., et Alexander in *Scyntillario Poetarum*, ca. I. narrator antiquissimus est Dyophantes secundum Fulgentium. Sed Gregorius super illud Luc., XI : *In Beelzebuth principe dæmoniorum*, etc., et Magister in *Historia Scholastica* supra c. II Gen., idem referunt de Nino, rege Assyriorum qui hæc, mortuo Belo patre suo, in solatium doloris adinvenisset. — Cython dicit quod optimi quique virorum Deorum honore consecrabantur. Romani cæsares suos, Mauri reges suos consecraverunt. Consequenter in civitatibus et urbibus tam viri quam feminæ propter virtutis aliquod privilegium insigne, puta fortitudinem, castitatem, vel scientiam deificari cœperunt.

(*b*) Assignatur et alia idololatriæ causa cum veri Dei ignorantia concurrens, scilicet avaritia sacerdotum, qui donis oblatis in honorem idolorum ditabantur.

quæ fit per astra; 6° de divinatione quæ fit per somnia; 7° de divinatione quæ fit per auguria et alias hujusmodi obervationes; 8° de divinatione quæ fit per sortes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum divinatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. I *de lib. Arbit.*, cap. I, col. 1223, t. 1: « Quis audeat dicere disciplinam esse malum? » et iterum: « Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse. » Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum in lib. *de Memoria*, cap. I, parum a princ.; videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Deut., XVIII, 2: *Non sit qui pythones consulat, nec divinos:* et in *Decreto*, XXVI, qu. V, cap. II, col. 1346 dicitur: « Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii jaceant, secundum gradus pœnitentiæ definitos. »

Respondeo dicendum, quod nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt: uno quidem modo in suis causis; alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent: quædam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus; et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci et prænuntiari possunt ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam vero causæ producunt suos effectus, non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt; et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere et prænuntiare possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quædam vero causæ sunt quæ, si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet; quod præcipue videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum, lib. IX *Metaph.*, text. 3 et 18; et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt, quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus. Et ideo effectus hujusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis hujusmodi effectus considerare possunt, solum dum sunt præsentes, sicut cum homo videt Socratem currere vel ambulare; sed considerare hujusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, ut in I habitum est. Unde dicitur Isa. XLI, 23: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Si quis ergo hujusmodi futura prænuntiare aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est; et ex hoc aliqui divini dicuntur. Unde dicit Isidorus in lib. VIII *Etymolog.*, cap. IX, § 14, col. 312, t. 3: « Divini dicti, quasi Deo pleni: Divinitate enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiæ, hominibus futura conjectant[1]. »

Divinatio ergo non dicitur si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus, quæ humana ratione prænosci possunt: neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat: tunc enim non ipse[2] divinat, id est, quod divinum est facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit *super Michæam,* c. III, col. 1183, t. 6, quod divinatio semper in malam partem accipitur.

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio non dicitur ab ordinata participa-

[1] Habetur et in *Decreto,* XXVI, quæst. IV, cap.: « Igitur. » — [2] Parm.: « divinans. »

tione alicujus divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod artes quædam sunt ad prænoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ, sed fallaces et vanæ ex deceptione dæmonum introductæ, ut dicit Augustinus in XXI *de Civit. Dei*, cap. VI et VII, col. 716, t. 7.

Ad tertium dicendum, quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

Conclusio. — Divinatio peccatum est, quo quis sibi usurpat futurorum, ut futura sunt, notitiam et prædictionem, ad Deum proprie pertinentem.

ARTICULUS II.

Utrum divinatio sit species superstitionis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis, ut Augustinus dicit in II lib.[1] *de doct. Christ.*, cap. XXIV, col. 53, t. 3. Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Præterea, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed contra est quod Origenes dicit [2], hom. XVI in *Num.*, col. 697, t. 2 : « Est quædam in ministerio præscientiæ, operatio dæmonum, quæ artibus quibusdam ab iis qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione fibrarum comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito. » Sed, ut Augustinus dicit in II *de Doct. christ.*, cap. XXIII, col. 53, t. 3, quicquid procedit ex societate dæmonum et hominum, superstitiosum est. Ergo divinatio est species superstitionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, superstitio importat indebitum cultum Divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter : uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi : alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de juramento. Et ideo ad superstitionem pertinet, non solum cum sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expresse dæmones invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate : de qua vanitate dicitur in psal. XXXIX, 5 : *Non respexit in vanitates et insanias falsas.* Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest.

Manifestum est ergo quod divinatio species superstitionis est.

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum : sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operis[3].

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi divinatio pertinet ad cultum dæmonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quod in nova lege mens hominis arcetur a temporalium sollicitudine. Et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur Isa., VIII, 19 : *Et cum dixerint ad vos : Quærite a pythonibus et a divinis, qui strident in incantationibus suis*, subdit quasi responsionem : *Numquid non populus a Deo suo requiret* visionem *pro vivis* * *et mortuis?* Fuerunt tamen in novo Testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.

* *Pro vivis a mortuis.*

[1] Parm. : « *De vera Religione* cap. XXXVIII. »
[2] Edit. : « *In Periarchon* » ubi non occurrit; sed habetur expresse hom. XVI in *Numeros*.
[3] Al. : « operationis. »

Conclusio. — Divinatio, quantum quidem attinet ad operationis modum, ad superstitionem; quantum vero attinet ad finem quem divinator intendit, ad curiositatem, ut ad suum genus, refertur.

ARTICULUS III.

Utrum sit determinare plures divinationis species.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

2. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est. Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea, signa non diversificant speciem peccati; sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

Sed contra est quod Isidorus in lib. VIII *Etymol.*, cap. IX, col. 310, t. 3, enumerat diversas species divinationis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo dæmonum consilio et auxilio; quod quidem vel expresse imploratur, vel præter intentionem hominis se occulte dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam quæ hominibus sunt ignota, ei autem cognita per modos de quibus in primo dictum est. Dæmones autem expresse invocati solent futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad prænuntiandum futura : et hæc species vocatur præstigium ex eo quod oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia; et hæc vocatur divinatio somniorum. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem, et hæc species vocatur necromantia, quia ut dicit [1] Isidorus lib. *Etymol.*, ut supra, « necros græce mortuus, manteia vero divinatio nuncupatur, quia quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere. » Quandoque vero futura prænuntiat per homines vivos, sicut in arreptitiis patet; et hæc est « divinatio per pythones; » et, ut Isidorus dicit loc. cit., « pythones [2] Pythio (*a*) Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi ». Quandoque vero futura prænuntiat per aliquas figuras vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent : quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur geomantia; si autem in aqua, hydromantia; si autem in aere, aeromantia; si autem in igne, pyromantia; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur aruspicium (*b*).

Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione, in duo genera dividitur (*c*). Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs et motus siderum, hoc pertineret ad astrologos, qui et geneatici [3] dicuntur propter natalium considerationes die-

[1] « Necromantii sunt, quorum præcantationibus videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere. Νεκρὸς enim græce mortuus, μαντεία divinatio nuncupatur, ad quos sciscitandos cadaveri sanguis adjicitur, etc. »

[2] « Pythones, a Pythio Apolline dicti, quod is auctor fuerit divinandi. »

[3] Sic cod.; et vox illa invenitur in glossario mediæ et infimæ latinitatis, ubi legitur : « geneaticus « pro » genethliacus. » Vox autem genethliacus quam edit. Parm. admisit ab aulugellio usurpatur.

(*a*) Aliqui derivant Pythones à πυνταvεσθαί, consulere, interrogare.

(*b*) Aliter Isidorus explicat Haruspicium quod scribit cum aspiratione, et dicit Haruspices esse quasi Horarios inspectores. Nonne tunc vocari deberent : horaspices? Si scribendum est cum aspiratione « Horaspices », vox illa venit ab horâ qua victimæ recludebantur. — Aruspicium vocatur etiam Ariolum.

(*c*) Ex *Destructorio vitiorum* divinationis species hæ sunt : 1° Præstigium; 2° Divinatio somniorum; 3° Necromantia; 4° Pythonomantia; 5° geomantia; 6° Hydromantia; 7° Aeromantia; 8° Pyromantia; 9° Aruspicium; 10° Auspicium; 11° Soalizatorium; 12° Chiromantia; 13° Spatulamantia; 14° Sors; 15° Choruscopia; 16° Horoscopia; quibus adduntur ex Nyder : 17° Carminatio; 18° Enfortunium.

rum (*a*). Si vero per motus vel voces avium seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad augurium; quod dicitur a garritu avium, sicut auspicium ab inspectione avium; quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim hujusmodi præcipue considerari solent. Si vero hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum, quod vult prænoscere, hoc vocatur omen; et sicut Valerius Maximus dicit, lib. I, cap. v, in princ., « ominum observatio aliquo contractu religioni [1] innexa est, quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur; quæ fecit ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamarit : Signifer statue signum, hic optime manebimus; quam vocem auditam pro omine acceperunt transeundi consilium omittentes. » Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes [2], erit alia divinationis species : nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta, chiromantia vocatur, quasi divinatio manus, Cheir enim græce dicitur manus : divinatio vero, ex quibusdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus spatulimantia [3] vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ veniunt ex quibusdam quæ ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum; sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem geomantiæ; sive per considerationem figurarum, quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto; sive ex quibusdam schedulis, scriptis vel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quis quam accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis majorem vel minorem accipiat; vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat; vel etiam cum consideratur quid aperienti librum occurrat : quæ omnia sortium nomen habent.

Sic ergo patet triplex esse divinationis genus : quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem, quod pertinet ad igromanticos [4] : secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei, quod pertinet ad augures : tertium est, dum facimus aliquid, ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis; multo enim gravius est dæmones invocare, quam aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversæ species secundum propria objecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad tertium dicendum, quod res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit in detractione [5]; sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

Conclusio. — Tria genera divinationis esse certum est, sub quibus variæ extant divinationis species : quorum unum est per manifestam dæmonum invocationem, quod attinet ad necromanticos; secundum vero sumptum penes dispositionem et motum alterius rei, quod spectat ad augures; tertium vero ad sortes spectat.

ARTICULUS IV.

Utrum divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, sit licita.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud I Petri, II, 22 : *Qui peccatum non fecit.* Sed Dominus a dæmone interrogavit : *Quod tibi nomen est?* qui respondit : *Legio, multi enim sumus*, ut habetur Marc.,

[1] Cod.; Parm. : « contactu religionis. »
[2] In Parm. : « recurrentes. »
[3] Parm. : « Spatulamantia. »
[4] Sic cod., et illa vox est mediæ latinitatis. Parm. : « necromanticos. »
[5] Ita cod. Alcan. aliique. Editi passim, et Nicolaï « demonstratione. »

(*a*) Genethliacos vulgo nominat S. Augustinus mathematicos, quia mathematica scientia præcipua pars est astrologiæ, ex qua se prædicere futura jactabant. — Vocantur et alio nomine choruscopi.

v, 9. Ergo videtur quod liceat a dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicite interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente spiritum pythonis apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur I Regum, xxviii. Ergo divinatio quæ fit per interrogationem a dæmonibus, non est illicita.

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem dæmonum non est illicita.

Sed contra est quod dicitur Deut., xviii, 10 : *Nec inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, nec qui pythones consulat.*

Respondeo dicendum, quod omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem, et hoc est omnino illicitum : unde contra quosdam dicitur Isai., xxviii, 15 : *Dixistis : Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum;* et adhuc gravius esset, si sacrificium vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur. Secunda vero ratio sumitur ex parte futuri eventus. Dæmon enim, qui intendit perditionem hominum, ex hujusmodi suis responsis etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur; et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Unde Athanasius exponens illud quod habetur Lucæ, iv, *Increpavit illum, dicens : obmutesce,* col. 1398, t. 3, dicit : « Quamvis [1] vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget : ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, ut cum adsit nobis Scriptura divina, a diabolo instruamur. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Beda dicit Lucæ, viii, 30, super illud, *Quod tibi nomen est?* lib. III *Comment.*, col. 438, t. 3, « non velut [2] inscius Dominus inquirit ; sed ut confessa peste, quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret. » Aliud autem est inquirere aliquid a dæmone sponte occurrente quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando divina virtute potest compelli ad vera dicenda : et aliud est dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *ad Simplicianum*, lib. II, quæst. iii, col. 142, t. 6, « non [3] est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse, ut non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis, divina eum sententia percussurus. » Vel non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma, vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari (a).

Ad tertium dicendum, quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

Conclusio. — Divinatio, quæ fit per dæmonum expressam invocationem, omnino illicita est.

[1] D. Thomas desumpsit verba Athanasii ex *Catena græcorum Patrum :* Athanasii enim commentarius *in Lucam* non habetur integer, sed quædam tantum fragmenta supersunt. Non eadem ac D. Thomas versione usus est editor Migne, ut videre est, loco citato.

[2] « Non velut inscius nomen inquirit, sed ut confessa coram peste quam furens tolerabat, virtus curantis gratior emicaret. »

[3] Plenius in textu D. Augustini.

(a) De apparitione Samuelis, utrum scilicet Samuel ipse, vel aliquod phantasma diabolicum apparuerit, dubitarunt doctores quidam ex insignioribus, inter quos ipse S. Augustinus qui postea credidit hanc apparitionem fuisse Samuelem ipsum. S. Basilius, S. Cyrillus Alexandrinus, et alii non Samuelem sed solummodo ipsius umbram, vel phantasma diabolicum eamdem apparitionem fuisse arbitrati sunt. S. Ambrosius autem, Tertullianus, et innumeri catholici auctores quibus annumerandi sunt ex Judæis Josephus, Rabbi Eleazar, Midas Voikra, Rabbi Salomon, etc. constanter tenuerunt quod Samuel ipse apparuerit. Quis aliter sentiret si attente consideret hæc verba Eccli., xlvi, 23, de Samuele scripta *Et post hoc dormivit, et notum fecit regi, et ostendit illi finem vitæ suæ, et exaltavit vocem suam de terra in prophetiam delere impietatem gentis.*

ARTICULUS V.

Utrum divinatio quæ fit per astra, sit illicita.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum est enim ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cælestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius [1] dicit, IV cap. *de div. Nom.*, § 4, col. 699, t. 1. Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum in I *Metaph.*, cap. I, non longe a princ. Sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita, inquantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quod hujusmodi divinatio non sit illicita.

Sed contra est quod dicit Augustinus in IV *Confess.*, cap. III, col. 694, t. 1 : « Illos planos, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullæ preces ad aliquem spiritum, ob divinationem dirigerentur : quod tamen christiana et vera pietas repellit et damnat. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, divinationi, quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem aut falsa opinione utitur, si quis ex consideratione stellarum futura velit præcognoscere, quæ per eas [2] præcognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per cælestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quidem quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Circa præcognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt : fuerunt enim qui dicerent quod stellæ potius significant quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur; omne enim corporale signum vel est effectus ejus cujus est signum, sicut fumus significat ignem a quo causatur, vel est ejus causa, vel procedit ab eadem causa; et sic dum designat causam, per consequens significat effectum; sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici quod dispositiones cælestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum : nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quæ sit corporalis; possunt autem reduci in unam causam communem, quæ est providentia divina. Sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus et situs cælestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper [3] eodem modo proveniant; hæc autem secundum rationem contingentiæ, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus.

Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cælestium corporum : primo quidem omnes effectus per accidens contingentes sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus : quia, ut probatur in VI *Metaph.*, text. 4, 5, et 6, ens per accidens non habet causam, et præcipue naturalem, cujusmodi est virtus cælestium corporum; quia quod per accidens fit, neque est ens proprie, neque unum; sicut quod lapide cadente fiat terræ motus, vel quod homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus; hæc enim et hujusmodi non sunt[4] unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem subtrahuntur causalitati cælestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim sive ratio, non est corpus, nec actus organi cor-

[1] De sole quidem loquens.
[2] In Parm. : « siderum... ea. »
[3] Sic cod.; hic Parm. addit incaute : « et; » habet enim : « semper et eodem modo; » quod male sensum immutat.
[4] Parm. : « non sunt simpliciter unum. »

porei, et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum in III *de Anima*, text. 42. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora cælestia directe imprimant in intellectum et voluntatem : hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu : quod Aristoteles in lib. II *de Anima*, text. 150 et 151, imponit his qui dicebant quod « talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque, » scilicet sol vel cælum. Unde corpora cælestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii ; possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum in III *de Anima*, text. 42 et 47, et I *Ethic.*, cap. ult., a med., nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur ; sed contra inclinationem cælestium corporum homo potest per rationem operari.

Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa et vana opinione ; et sic operatio dæmonis se immiscet, unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex cælestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias, et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

Et secundum hoc patet responsio ad primum (*a*).

Ad secundum dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant, contingit dupliciter : uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur ; et ideo actus eorum disponuntur ut in pluribus secundum inclinationem cælestium corporum : pauci autem sunt, idest, soli sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur, et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, et præcipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes. Unde Augustinus in II *super Gen. ad litt.*, cap. XVII, § 37, col. 278, t. 3, dicit : « Fatendum est, quando a mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur ; quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum seductorum operatio est : quibus quædam vera de temporalibus rebus nosse permittitur. » Unde concludit : « Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, maxime dicentes vera, cavendi sunt ; ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant. »

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Conclusio. — Contingentium et casualium per certitudinem divinatio, superstitiosa et illicita est ; divinatio vero naturalium futurorum, quæ ex cælestium dispositione necessario eveniunt, non illicita, sed honesta est.

ARTICULUS VI.

Utrum divinatio quæ fit per somnia, sit illicita.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Uti enim instructione divina non est illicitum ; sed in somniis homines instruuntur a Deo : dicitur enim Job XXXIII, 15 : *Per somnium in visione nocturna quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit*, scilicet Deus, *aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.* Ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitum.

2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, propria utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati, sicut Joseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur Gen., XL, et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur Dan. II et IV. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

(*a*) Contra Priscillianos dicentes fatalibus astris, seu fatali signo, animas et corpora humana adstringi. — Item contra Algazelem dicentem motum voluntatis corporibus cœlestibus subesse. — Divinatio per astra vocatur astrologia judiciaria. — Aliqualiter ex astris cognosci possunt hominum complexiones, inclinationes, et aliæ hujusmodi dispositiones ; non tamen propterea certo cognosci aut prædici potest talem hominem talia vel talia acturum esse ; et quamvis hoc possit leviter ex astrorum influentiis et ex hominis complexione conjecturari, prohibuit nihilominus Sixtus V. in Bulla sua : « Cœli et terræ creator, » prædicere hujusmodi conjecturas, et aliquid ex astris eventurum affirmare, licet non asseveranter.

3. Præterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

Sed contra est quod dicitur Deut., XVIII, 10 : *Nec inveniatur in te qui observet somnia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, divinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, puta cum mens alicujus sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum : quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis et futuris eventibus; et secundum hoc plurimæ præcognitiones futurorum in somniis fiunt. Est ergo considerandum quæ sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere.

Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex : una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando; et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum : unde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis : nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni; sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrit in somniis [1] quod sit in aqua vel nive; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones.

Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis quidem inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti, vel ex impressione cælestis corporis; ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cælestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num., XII, 6 : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Quandoque vero operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant hīs qui cum eis habent pacta illicita.

Sic ergo dicendum, quod si quis utatur somniis ad præcognoscendum futura, secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina, vel ex causa naturali intrinseca sive extrinseca, quantum potest se virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. Si autem hujusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur, vel tacita, quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Divinatio ex somniis, quæ ex divina sunt revelatione, aut quavis naturali causa, interna, vel externa, illicita non est : at ea, quæ ex dæmonum revelatione procedit, superstitiosa, et omnino illicita est.

ARTICULUS VII.

Utrum divinatio quæ fit per auguria, et omina, et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per auguria et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita; si enim esset illicita, sancti viri ea non uterentur. Sed de Joseph legitur quod auguriis intendebat; legitur enim Gen., XLIV, quod dispensator Joseph dixit : *Scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet;* et ipse postea dixit fratribus suis : *An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?* Ergo uti divinatione non est illicitum (*a*).

2. Præterea, aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognos

[1] Parm. : « occurrunt insomnia. »

(*a*) Divinatio per Scyphos Lecanomantia vocatur, variisque modis exerceri solebat apud veteres.

cunt, secundum illud Jerem., VIII, 7 : *Milvus in cœlo cognovit tempus suum; turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventus sui.* Sed naturalis cognitio est infallibilis, et a Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet ad Hebr., XI. Sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quod audivit recitationem et interpretationem cujusdam somnii, ut Judic., VII, dicitur; similiter Eliezer servus Abrahæ, ut legitur Gen., XXIV. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

Sed contra est quod dicitur Deuteron., XVIII, 10 : *Nec inveniatur in te qui observet auguria.*

Respondeo dicendum, quod motus vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit, inquantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur motu naturali : non enim habent dominium sui actus.

Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere : uno quidem modo ex causa corporali; cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter cælestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum cælestium et aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet : primum quidem ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura quæ causantur per motus cælestium corporum, ut supra dictum est. Secundo, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad hujusmodi animalia pertinere; consequuntur enim per cælestia corpora cognitionem quamdam naturalem et instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria; sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias et ventos, et alia hujusmodi.

Alio modo instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali; scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui ex solvit [1] et ejecit Jonam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandas animas [2] hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquam de ominibus : quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundum divinam providentiam, et quandoque secundum dæmonum operationem.

Sic ergo dicendum, quod omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertingere secundum ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, est superstitiosa et illicita.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Joseph dixit non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, joco dixit, non serio, referens forte hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur; et sic etiam dispensator ejus locutus est (*a*).

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quæ ad eas pertinent; et ad hæc præcognoscenda, considerare earum voces et motus non est illicitum; puta, si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam cito esse futuram.

Ad tertium dicendum, quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem a divina providentia : et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum.

Conclusio. — Divinare per auguria, vel omina, præter naturæ aut providentiæ divinæ ordinem, superstitiosum, et illicitum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum divinatio sortium sit illicita.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita;

[1] Sic cod.; Parm. : « absorbuit. »
[2] Parm. : « implicandos animos. »
(*a*) Juxta quosdam dispensator loqui potuit ut pagani qui Joseph pro mago insigni habebant; sed Joseph locutus est serio de scientia sua augurandi quam a Deo, non per scyphum habebat.

quia super illud psal. xxx : *In manibus tuis sortes meæ,* dicit Glossa Augustini [1] : « Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem. »

2. Præterea, ea quæ a sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri quam in novo Testamento inveniuntur sortibus usi esse: legitur enim Jos., vii, quod Josue ex præcepto Domini, judicio sortium punivit Achar, qui de anathemate surripuerat : Saul etiam sorte deprehendit filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur I Regum, xiv. Jonas etiam a facie Domini fugiens, sorte deprehensus est, et in mare dejectus, ut legitur Jonæ, i. Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Lucæ, i. Matthias etiam est sorte ab Apostolis in [2] apostolatum electus, ut legitur Act., i. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea pugna pugilum, quæ monomachia dicitur, id est, singularis concertatio, et judicia ignis et aquæ quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere; quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia et David cum Philisthæo singulare iniisse certamen legitur, ut habetur I Reg., xvii. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

Sed contra est quod in *Decr.* XXVI, quæst. v, cap. vii, col. 1348, dicitur : « Sortes, quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis, quod Patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes et maleficia esse decernimus. Quamobrem volumus illas omnino damnari; et inter Christianos ultra nolumus nominari, et ne exerceantur, sub anathematis interdicto prohibemus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sortes proprie dicuntur, cum aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat. Et quidem si quæratur judicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu pœna, aut actio aliqua, vocatur sors divisoria; si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur sors consultoria; si vero quæratur quid sit futurum, vocatur sors divinatoria. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur, quasi hujusmodi actus humani qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantu effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens dæmonum ingestione : ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita (*a*).

Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis; sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quis quam partem accipiat.

Si vero ex spirituali causa expectetur sortium judicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus; sicut legitur Ezech., xxi, 21, quod *rex stetit Babylonis, in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quærens, commiscens sagittas, interrogavit idola, exta consuluit;* et tales sortes sunt illicitæ, et secundum canones prohibentur. Quandoque vero expectatur a Deo, secundum illud Proverb., xvi, 33 : *Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur;* et talis sors secundum se non est malum, ut Augustinus dicit loc. cit. in arg. 1.

Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere : primo quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur ; hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit *super Lucam*, cap. i, § 22, col. 1622, t. 2 : « Qui sorte eligitur, humano judicio non comprehenditur. » Secundo, si quis etiam in necessitate absque reverentia Dei sortibus utatur. Unde *super Actus Apost.*, c. i, v. 26, dicit Beda, col. 945, t. 3 : « Sed si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus exemplo Apostolorum esse consulendum, videant hoc ipsos Apostolos nonnisi collecto fratrum cœtu, et precibus ad Deum fusis egisse. » Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit ad inquisitiones Januarii, *epist.* lv, cap. xx, col. 222, t. 2 : « Qui

[1] Ex Augustino, *Enarr.* ii *in ps.* xxx, § 13, col. 246, t. 4.

[2] Parm. : « ad. »

(*a*) Pro ferri candentis, aquæ ferventis, et duelli judiciarii probationibus legatur *Glossarium mediæ et infimæ Latinitatis.*

de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut hoc potius faciant quam ad dæmonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia sæcularia, et ad vitæ hujus vanitatem divina oracula velle convertere. » Quarto, si in electionibus ecclesiasticis, quæ ex Spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit *super Act. Apost.*, loc. sup. cit. : « Matthias [1] ante Pentecostem ordinatus sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus Sancti in Ecclesia effusa; septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. » Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur, in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione.

Si vero necessitas immineat, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum judicium implorare. Unde Augustinus dicit in *epist.* CCXXVIII *ad Honor.*, § 12, col. 1018, t. 2 : « Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia; si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, et qui fugiant, sorte legendi sunt. » Et in I *de Doct. christ.*, cap. XXVIII, col. 30, t. 3, dicit : « Si tibi abundaret aliquid quod dari oporteret ei qui non haberet, nec duobus dari posset, si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret; nihil justius faceres quam ut sorte legeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset. »

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod judicium ferri candentis vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit; et in hoc convenit cum sortibus : inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi judicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad judicanda occulta, quæ divino judicio reservantur : tum etiam quia hujusmodi judicium non est auctoritate divina sancitum. Unde II, quæst. v, decreto Stephani Papæ, cap. « Consuluisti, » col. 612, dicitur : « Ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones : et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, commissa sunt regimini nostro judicare; occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum. » Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum; nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte.

CONCLUSIO. — Divinatio per sortes cælestium dispositioni, seu dæmonum imperio commissas, illicita est : ut vero in Deum sortes referuntur, recte fieri potest ea quæ per sortes est divinatio.

QUÆSTIO XCVI.

DE SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria; 2° de observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda; 3° de observantiis quæ ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum; 4° de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum uti observantiis artis notoriæ sit illicitum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum : uno modo secundum genus operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia et orationes ad Deum; or-

[1] Plenius in textu Bedæ.

dinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea, Dan., I, 17, legitur quod *pueris* abstinentibus *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Sed observantiæ artis notoriæ sunt secundum aliqua jejunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quod divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

3. Præterea, ideo videtur esse inordinatum a dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est. Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, et semper; quæ subjacent humanæ cognitioni, et multo magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit, lib. *de Divinat. dæm.*, cap. III, etc, col. 584, t. 6 et lib. II *sup. Gen. ad litt.*, cap. XVI, § 37, col. 278, t. 3. Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

Sed contra est quod dicitur Deuter., XVIII, 10 : *Non inveniatur in te qui quærat a mortuis veritatem :* quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

Respondeo dicendum, quod ars notoria est et (*a*) illicita et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarumdam figurarum, et prolatione quorumdam ignotorum verborum, et aliis hujusmodi. Et ideo hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis; non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia « ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata. » Et ideo ars notoria penitus est repudianda et fugienda a Christiano, sicut et aliæ artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis, ut Augustinus dicit in II *de Doct. christ.*, cap. XXIII, col. 53, t. 3.

Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo, vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a dæmonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur III Reg., III, et II Paral., I. Dominus etiam discipulis suis dixit Luc., XXI, 15 : *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium Spiritus sancti, secundum illud I ad Corinth., XII, 8 : *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum;* et postea subditur : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte, Acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectus; et ideo nullus unquam per dæmones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit, in X *de Civit. Dei*, cap. IX, col. 287, t. 7 : « Porphyrium fateri theurgicis theletis, » idest, operationibus dæmonum, « animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quæ vere sunt, » qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documena; sed hoc non quæritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum, quod acquirere scientiam bonum est; sed acquirere eam modo indebito non est bonum: et ad hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum, quod pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis divinæ nolentes inquinari cibis gentilium : et ideo merito obedientiæ consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud psal. CXVIII, 100 : *Super senes intellexi, quia mandata tua quæsivi.*

(*a*) Ars notoria, id est ars manifestans vel manifesta, damnata est ut superstitiosa, anno 1320, per Sorbonicam Facultatem. Qui profitentur hanc artem contendunt per eam Salomonem in unica nocte suam acquisiisse scientiam.

Ad tertium dicendum, quod exquirere cognitionem futurorum a dæmonibus, non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito locum habet [1].

Conclusio. — Arte notoria uti nullo modo licet, cum falsa et superstitiosa sit.

ARTICULUS II.

Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatæ, puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, sint illicitæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod observationes ordinatæ ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, sint licitæ [2]. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest; sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia quæ Augustinus enumerat XXI *de Civ. Dei*, cap. v et vii, col. 714, t. 7. Ergo videtur quod uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cælestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes ex impressione cælestium corporum. Ergo et corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus cælestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis et aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Præterea, dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus III *de Trin.*, cap. viii, etc., col. 875, t. 8. Sed eorum virtus a Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II *de Doct. christ.*, cap. xx, col. 50, t. 3, quod « ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturæ, et remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibusque rebus suspendendis atque illigandis. »

Respondeo dicendum, quod in his quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare : sic enim non erit illicitum ; licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus.

Si autem naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tamquam causæ, sed solum quasi signa : et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Unde Augustinus dicit in XXI *de Civ. Dei*, cap. vi, col. 717, t. 7 : « Illiciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit; delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis quæ cujusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum. »

Ad primum ergo dicendum, quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum vel illicitum. Si vero adjungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque variæ [3] observationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

Ad secundum dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cælestium corporum; et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis; et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur in I *Physic.*, text. 46, non possunt habere naturalem virtutem ad agendum; et inde est quod ex impressione cælestium corporum nullam virtutem sortiuntur, inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo, quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit in X *de Civit. Dei*, cap. xi, col. 290, t. 7, « herbis et lapidibus, et animantibus, et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam

[1] Sic cod. — Veteres edit. et Nicolaï, et Parm. : « non habet locum. »

[2] Parm.: « non sint illicitæ. »

[3] Sic cod.; in Parm. : « vanæ. »

observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis siderum [1] effectibus exequendis, » quasi effectus magicarum artium ex virtute cælestium corporum provenirent. Sed, sicut Augustinus ibidem subdit, « totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. » Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum : cujus signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur; non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines a [2] nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expresse invocationes et fantasmagoria quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita; sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum, seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quod ad dominium divinæ majestatis, cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licite possit uti ad quodcumque voluerit, sed est ei contra dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

Conclusio. — Observationes causarum ad suos effectus adhibitarum non sunt illicitæ, quamquam vanæ, si causæ eos ad quos referuntur effectus producendi vim non habeant.

ARTICULUS III.

Utrum observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia, vel infortunia, sint illicitæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ a medicis etiam observantur. Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum sive animalium, sive distorti aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quemdam; ad quem pertinere videtur quod præcedentia sint subsequentium signa : unde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum, I ad Corinth., x. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II *de Doct christ.*, cap. xx, § 31, col. 50, t. 3, quod « ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanissimarum observationum : puta si membrum aliquod salierit; si junctim ambulantibus amicis lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit; limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum, si quis dum se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit : cum vestis a soricibus roditur, plus tremere suspicionem futuri mali quam præsens damnum dolere. »

Respondeo dicendum, quod homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum bonorum vel malorum. Non observantur autem sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare.

Et ideo manifestum est omnes hujusmodi observationes esse superstitiosas et illicitas; et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam observabantur auguria, et quidam dies fausti vel infausti; quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundum quæ diversificantur dies : nisi quod [3] hujusmodi observationes sunt sine ratione et arte ; unde sunt magis vanæ et superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitatum causæ præcedunt in nobis : ex quibus aliqua signa procedunt futurorum

[1] « Siderum » deest apud Migne.
[2] Parm. : « Necro manticis... necro manticis... invocationes et præstigia. »
[3] Ita cum cod. Alcan. edit. passim. Al.: « Videtur ergo quod hujusmodi, » etc.

morborum quæ licite a medicis observantur. Unde et si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum; ut si servus timeat flagella videns iram domini sui: et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in I lib. Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, accidit casu; sed postmodum cum homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem dæmonum, ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris, ut Augustinus dicit in II *de Doctr. christ.*, cap. XXIII, col. 52, t. 3.

Ad tertium dicendum, quod in populo Judæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit *Cont. Faust.*, lib. IV, cap. II, col. 219, t. 8. Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur, ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

CONCLUSIO. — Observationes, quibus quidam homines utuntur ad futurorum eventuum, sive bonorum sive malorum notitiam, superstitiosæ et illicitæ sunt, cum iis observationibus, non ut causis sed ut signis, nulla auctoritate divina introductis, homines utantur.

ARTICULUS IV.

Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ, cum scribuntur, quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus, puta ad sanandum infirmos; sicut *Pater noster*, vel *Ave Maria;* vel qualitercumque nomen Domini invocetur, secundum illud Marci, ult., 17: *In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent.* Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocumenti.

2. Præterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quam in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia; unde dicitur in psal. LVII, 5: *Sicut aspidis surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter.* Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ sanctorum: unde Augustinus dicit in lib. L *Homil.*, *serm.*[1] CCC, col. 2319, t. 5, quod « non minus est verbum Dei quam corpus Christi. » Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

4. Sed contra est quod Chrysostomus dicit *super Matth.*, *hom.* XLIII *Op.*[2] *imp.*, a med.: « Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quam circa collum suspensa. »

Respondeo dicendum, quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur: primo quidem quid sit quod profertur vel scribitur: quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifeste est supertitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.*, loc. sup. cit., quod « Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, et scribunt, et alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur. » Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat, quia sic etiam effectus non posset ex-

[1] Edit.: « Augustinus in libro L *Homiliarum.* » Liber *Homiliarum* jam non occurrit apud Migne, cum sermones alio sint ordine distributi. Sermo CCC, olim XXVI libri L *Homiliarum*, Cæsario videtur adjudicandus.

[2] Non est Chrysostomi.

pectari a Deo, qui non est testis falsitatis.

Deinde cavendum est secundo, ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, præter signum crucis; aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque hujusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat; quia hoc judicaretur superstitiosum; alias autem est licitum. Unde in *Decretis* dicitur, XXVI, quæst. v, cap. « Non liceat Christianis, » col. 1346 : « Nec in collectionibus herbarum, quæ medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo divino, aut Dominica oratione; ut tantum Deus creator omnium et Dominus honoretur. »

Ad primum ergo dicendum, quod etiam proferre divina verba aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad reverentiam Dei, a qua [1] expectatur effectus, licitum erit; si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, illicitum erit.

Ad secundum dicendum, quod etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, et per dæmones sortiuntur effectum; et præcipue in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa [2] *ord.*, *ibidem*, col. 928, t. 1 : « Notandum quia non laudatur res a Scriptura, undecumque datur: ut patet de iniquo judice, qui rogantem viduam vix audivit. »

Ad tertium dicendum, quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum, quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad verborum intellectum.

Conclusio. — Verba divina ad collum suspendere, nisi aliquid falsitatis vel dubii contineant, non illicitum omnino est, quamquam laudabilius esset ab his abstinere.

QUÆSTIO XCVII.

DE TENTATIONE DEI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem: unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directe ad irreverentiam Dei; secundo de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

Circa primum considerandum occurrit de tentatione qua Deus tentatur; et de perjurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° in quo consistat Dei tentatio; 2° utrum sit peccatum; 3° cui virtuti opponatur; 4° de comparatione ejus ad alia vitia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et a Deo, et ab homine, et a dæmone. Sed non quandocumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc Deus tentatur, quod expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut prætermissis humanis auxiliis in solo Deo spem ponat. Unde

[1] Sic cod.; Parm. : « a quo. »

[2] Ex Aug. desumpta, in *plsam.* LVII, col. 679, t. 4.

Ambrosius super illud Luc., IX, *Nihil tuleritis in via,* etc., §65, col. 1771, t. 2, dicit: « Qualis[1] debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur; hoc est ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideque tutus putet sibi, quo minus ista requirat, magis posse suppetere : » et B. Agatha dixit : « Medicinam corporalem corpori meo nunquam exhibui ; sed habeo Dominum Jesum Christum, qui solo sermone restaurat universa. » Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed contra est quod Augustinus dicit XXII, *contra Faustum*, c. § XXXVI, col. 423, t. 8. quod «Christus, qui palam docendo, et arguendo, et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem ; idem tamen fugiendo et latendo hominis instruebat infirmitatem ; ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat. » Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

Respondeo dicendum, quod tentare est proprie experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis : verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit aut velit illud implere : factis autem, cum per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter : uno quidem modo aperte, sicut cum quis tentatorem se profitetur; sicut Samson, Jud., XIV, proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. Alio vero modo insidiose et occulte ; sicut Pharisæi tentaverunt Christum, ut legitur Matth., XXII. Rursus quandoque quidem expresse, puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo ; quandoque vero interpretative, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum sumendum.

Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat quando ea intentione aliquid a Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem. Factis autem expresse aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis aut sapientiæ[2]. Sed quasi interpretative Deum tentat qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit, quod ad nihil aliud est utile, nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem : sicut cum quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere; sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare : dicitur enim in II Paralip., XX, 12 : *Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Quando vero hoc agitur absque utilitate et necessitate, hoc est interpretative tentare Deum. Unde super illud Deut., VI, 16 : *Non tentabis Dominum Deum tuum*, dicit Gloss. *ordin.*, col. 459, t. 1 : « Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione se committit periculo, experiens utrum possit liberari a Deo. »

Ad primum ergo dicendum, quod homo etiam quandoque factis tentatur, utrum possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad secundum dicendum, quod sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectus.

Ad tertium dicendum, quod prædicatores regni Dei ex magna necessitate et utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent : et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum; sed si absque utilitate, vel necessitate, humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit XXII *contra Faustum*, cap. XXXVI, col. 423, t. 8, quod « Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum

[1] Plenius et paulo mutatis verbis in Ambrosii textu.

[2] Sic cod. ; Parm : « scientiæ. »

tentaret, si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset. » Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum.

Conclusio. — Tentare Deum, est explorare an Deus sciat, velit aut possit id quod proponitur : is quoque interpretative Deum tentare dicitur, qui absque necessitate periculo se exponit, cupiens experiri an Deus sit eum liberaturus.

ARTICULUS II.

Utrum tentare Deum sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent; quod est eum tentare : dicitur enim Malach., III, 10 : *Inferte omnem decimam in horreum* meum, *ut sit cibus in domo mea; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cæli.* Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia ejus, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis : dicitur enim in psalmo XXXIII, 9 : *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus :* et ad Rom., XII, 2 : *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti : *Pete tibi signum a Domino Deo tuo*, respondit : *Non petam, et non tentabo Dominum;* et dictum est ei : *Numquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* ut dicitur Isa., VII, 11. De Abraham autem legitur Genes., XV, 8, quod dixit ad Dominum : *Unde scire possum, quod possessurus sim eam?* scilicet terram repromissam a Deo. Similiter etiam Gedeon signum a Deo petiit de victoria repromissa, ut legitur Judic., VI. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est quod prohibetur in lege Dei; dicitur enim Deut., VI, 16 : *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit : vel ejus qui tentat, sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit ut ejus qualitatem cognoscat; sive aliorum, sicut cum quis experimentum de aliquo sumit, ut aliis ostendat, per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Unde manifestum est quod tentare Deum ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum.

Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret; hoc non est tentare Deum, cum subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petiverunt a Domino, ut in nomine Jesu Christi fierent signa, ut dicitur Actor., IV, ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decimarum erat in lege præcepta, ut supra habitum est, unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, et utilitatem quæ ibi dicitur, *ut sit cibus in domo mea :* unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur : *et probate me*, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas ut probarent si Deus aperiret eis cataractas cæli; sed consecutive, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis : una quidem speculativa, et quantum ad hanc non licet dubitare nec probare, utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis; alia autem est cognitio divinæ voluntatis, sive bonitatis, affectiva, sive experimentalis; dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis, et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II cap. *de div. Nom.*, § 9, col. 647, t. 1, quod « didicit divina ex compassione ad ipsa. » Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad tertium dicendum, quod Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione : et ideo reprehenditur quasi impeditor communis [1] salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, et ideo non peccavit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur ; et ideo a peccato non excusatur, sicut ibid. Glossa Aug. dicit : sicut et Zacharias peccavit, dicens, Luc., I, 18, ad angelum : *Unde hoc sciam?* unde et propter hanc incredulitatem punitus fuit.

Sciendum tamen quod dupliciter aliquis signum petit a Deo : uno modo ad explorandam divinam potestatem aut veritatem dicti ejus, et hoc de se pertinet ad Dei tentationem ; alio modo ad hoc quod instruatur, quid circa aliquod factum sit placitum Deo : et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

Conclusio. — Tentare Deum ut quis divinam cognoscat virtutem, peccatum est, cum ex ignorantia Dei procedat : non autem si quis experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, ut ea aliis manifesta reddantur.

ARTICULUS III.

Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, ut dictum est. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quam religioni.

2. Præterea, Eccli., XVIII, 23, dicitur : *Ante orationem præpara animam tuam et noli esse quasi homo qui tentat Deum ;* ubi dicit Glossa : qui, scilicet tentans Deum, « orat quod docuit, sed non facit quod jussit. » Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud psalmi LXXVII : *Et tentaverunt Deum in cordibus suis*, dicit Glossa *interl.*, quod tentare Deum est dolose postulare ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia. Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed contra est quod, sicut ex prædicta Glossa habetur, « tentare Deum est inordinate postulare. » Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quæ directe pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem, quod tentare aliquem, ad irreverentiam ejus pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum de cujus excellentia certus est. Unde manifestum est, quod tentare Deum, est peccatum religioni oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent ; cujusmodi est tentare Deum, et ideo est irreligiositatis species.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ante orationem animam suam non præparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet, vel alias ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur a Deo : et ideo quasi interpretative tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet quod homo præsumptuose et sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim I Pet., V, 6 : *Humiliamini sub potenti manu Dei ;* et II ad Timoth., II, 15 : *Sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad tertium dicendum, quod in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines : unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei, et propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

[1] Parm. : « boni et. »

CONCLUSIO. — Tentare Deum virtuti religionis adversatur, cum ad Dei irreverentiam spectet.

ARTICULUS IV.

Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Major enim pœna pro majori peccato infertur. Sed gravius est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quam peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones; quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis viginti tria[1] millia hominum, ut legitur Exod., XXXII; pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud psal. XCIV, 9 : *Tentaverunt me patres vestri*; et postea subditur : *Quibus juravi in ira mea*, *si introibunt in requiem meam*. Ergo tentare Deum est gravius peccatum quam superstitio.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cujus species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quam superstitio.

3. Præterea, majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus a nobis sicut omnium pater, ut dicitur Malach., I. Ergo majus peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed contra est quod super illud Deuteron., XVII : *Cum reperti fuerint apud te*, dicit Glossa *ordin.*, col. 469, t. 1 : « Lex errorem et idololatriam maxime detestatur : maximum enim scelus est, honorem Creatoris impendere creaturæ. »

Respondeo dicendum, quod in peccatis quæ religioni adversantur, tanto aliquid gravius est quanto magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minus adversatur quod aliquis de divina excellentia dubitet, quam quod contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quam qui de veritate fidei dubitat; ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quam qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est

Et ideo gravius est peccatum superstitionis quam peccatum tentationis Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum idololatriæ non fuit punitum illa pœna quasi sufficienti; sed in posterum pro illo peccato gravior pœna reservabatur : dicitur enim Exod., XXXII, 34 : *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.*

Ad secundum dicendum, quod superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materialem actum quem exhibet, sicut religio; sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quam tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod de ratione divinæ excellentiæ est quod sit singularis et incommunicabilis. Et ideo idem est contra divinam reverentiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

CONCLUSIO. — Gravius peccatum est superstitionis vitium, quam Dei tentatio.

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERJURIO.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de perjurio; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum falsitas requiratur ad perjurium; 2° utrum perjurium sit semper peccatum ; 3° utrum semper sit peccatum mortale ; 4° utrum peccet ille qui injungit juramentum perjuro.

[1] Ita Mss. et editi omnes, præter Patav., ubi legitur, « quasi viginti tria ; » et indicatur superior quæst. LXIV, art. IV, arg. 1, quo loco item habent adverbium « quasi. » — Parm.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum falsitas ejus quod in juramento confirmatur, requiratur ad perjurium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas ejus quod in juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim supra dictum est, sicut veritas debet concomitari juramentum, ita etiam judicium et justitia. Sicut ergo incurritur perjurium per defectum veritatis; ita etiam per defectum judicii, puta cum aliquis indiscrete jurat; et per defectum justitiæ, puta cum aliquis jurat aliquid illicitum.

2. Præterea, illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud; sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in juramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse perjurium, cum aliquis jurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod juramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *de Verbis apostoli Jacobi*, serm. CLXXX, cap. II, col. 973, t. 5 : « Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur ; » et ponit tria exempla : quorum primum est : « Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen falsum est ; » secundum est : « Da alium, qui scit falsum esse, et jurat tamquam verum sit ; » tertium est : « Fac alium qui putat esse falsum, et jurat tamquam verum sit, et forte verum est ; » de quo postea subdit, quod « perjurus est. » Ergo aliquis veritatem jurans potest esse perjurus. Non ergo falsitas requiritur ad perjurium.

Sed contra est quod perjurium definitur esse « mendacium juramento firmatum. »

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani; cui quidem confirmationi falsitas opponitur : per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum : quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Unde falsitas directe evacuat finem juramenti : et propter hoc a falsitate præcipue specificatur perversitas juramenti, quæ perjurium dicitur.

Et ideo falsitas est de ratione perjurii.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Hieronymus dicit, *Jer.*, IV, v. 2, col. 706, t. 4, quodcumque illorum trium defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine. Sed primo quidem et principaliter, perjurium est, quando deest veritas, ratione jam dicta. Secundario autem, quando deest justitia, quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest judicium; quia cum indiscrete jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundum dicendum, quod principia in syllogismis sunt potiora, tamquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in II *Physic.*, text. 89. Sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo licet sit perversum juramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos; tamen ab illa perversitate juramenti perjurium non nominatur, quod tollit juramenti finem, falsum jurando.

Ad tertium dicendum, quod actus morales procedunt a voluntate, cujus objectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem relatum ad voluntatem materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter et falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale quam id quod est materiale, non ita est perjurus ille qui falsum jurat, quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat quod putat esse falsum : dicit enim ibid. Augustinus : « Interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens. »

CONCLUSIO. — Falsitas juramenti perjurio essentialis est.

ARTICULUS II.

Utrum omne perjurium sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod juramento confirmavit, perjurus esse vide-

tur. Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum, puta adulterium, vel homicidium, quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quod esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est; sicut cum quis juravit se non intraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccet, si ejus non impleat voluntatem : puta cum præcipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea, juramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio juramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cum aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives, qui illud non juraverunt; vel cum canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ alicujus se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quod iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libr. *de Verbis apost. Jacob.*, ubi supra, de perjurio loquens : « Videtis quam ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, jurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam, quod aliquis eum testem invocet falsitatis : quia per hoc dat intelligere vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo perjurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cujus est Deo reverentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium propter defectum justitiæ, sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit; quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit propter defectum judicii ; et ideo quando facit id quod melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium : contrarium enim ejus quod facit, sub juramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum, quod cum aliquis jurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio : si scilicet id quod ei mandatur licitum sit, et honestum, et portabile sive moderatum.

Ad quartum dicendum, quod quia juramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita et futura ; tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Omne perjurium peccatum est, quippe quod religioni adversatur.

ARTICULUS III.

Utrum omne perjurium sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale. Dicitur enim *Extra.*, *de Jurejur.*, cap. « Verum » : « In ea quæstione quæ ponitur, an a sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quam quod antecessores nostri Romani Pontifices arbitrati fuisse noscuntur; qui tales a juramenti nexibus absolverunt. Cæterum, ut agatur consultius, et auferatur materia pejerandi, non eis ita expresse dicatur, ut juramenta non servent : sed si ea non attenderint, non ob hoc tamquam pro mortali crimine puniendi. » Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut Chrysostomus dicit *Hom.* XLIV *Op.*[1] *imperf.*, a med., « majus

[1] Non est Chrysostomi.

est jurare per Deum quam per Evangelium. » Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum jurat aliquod falsum, puta si ex joco vel lapsu linguæ aliquis tali juramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat juramentum, quod solemniter per Evangelium jurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea, secundum jura propter perjurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur VI, qu. I, cap. « Infames, » col. 732. Non autem videtur quod propter quodlibet perjurium aliquis infamiam incurrat; sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium. Ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale.

Sed contra, omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale. Sed perjurium contrariatur præcepto divino : dicitur enim Levit., XIX, 12 : *Non perjurabis in nomine meo*. Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod secundum doctrinam Philosophi, lib. I *Poster.*, text. 5, « propter quod unumquodque tale, illud magis. » Videmus autem quod ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quidquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei; ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est, quia ad irreverentiam Dei pertinet (*a*).

Unde manifestum est, quod perjurium ex sui ratione est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi respectu ejus quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem Summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur, quod tales non sunt puniendi tamquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jocose perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquod magis auget, et ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat, si quidem advertat se jurare, et falsum esse quod jurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideo a crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quam si per Deum in communi sermone juret, tum propter scandalum, tum propter majorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est, si quis per Deum jurans perjuret, quam si perjuret jurans per Evangelium.

Ad tertium dicendum, quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure. Unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipso jure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in causa accusationis,[1] quod propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso jure qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem, quod non contingit in juramento assertorio.

Conclusio. — Perjurium, cum secundum suam rationem contemptum Dei importet, manifeste mortale est peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille peccet qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare aut falsum. Si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit; si autem credit eum falsum jurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Præterea, minus est accipere juramentum ab aliquo, quam juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo, non videtur esse licitum; et præcipue si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quod

[1] Parm. : « in accusatione. »

(*a*) Priscillianus dixit perjurium esse licitum : « Jura, perjura, secretum prodere noli. »

multo minus liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Præterea, dicitur Levit., v, 1 : *Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis* falsum, *testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.* Ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem jurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

4. Sed contra, sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat. Sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit *ad Publicolam, epist.* XLVII, §2, col. 184, t. 2. Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

Respondeo dicendum, quod circa eum qui exigit ab alio juramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit juramentum pro seipso, propria sponte ; aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tamquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit in *serm. de Perjuriis*, CLXXX, C. X, col. 978, t. 5 : « Si enim nescit eum juraturum falsum, et ideo dicit : Jura mihi, ut fides ei fiat, non[1] est peccatum ; tamen est humana tentatio, » quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud[2] malum de quo Dominus dicit Matth., v, 37 : *Quod* amplius est, a malo est.* Si autem « scit eum fecisse, » scilicet contrarium ejus quod jurat, « et cogit eum jurare, homicida est ; ille enim suo perjurio se perimit : sed iste manum interficientis impressit. »

* *Abundantius.*

Si autem aliquis exigat juramentum tamquam persona publica, secundum quod exigit ordo juris, ad petitionem alterius ; non videtur esse in culpa, si ipse juramentum exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum : quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus[3] instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit, quando pro se aliquis exigit juramentum ; et tamen non semper scit eum jurare verum vel falsum ; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum ; et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *ad Public.*, loc. cit., col. 185, « quamvis dictum sit, ne juremus, nunquam tamen in Scripturis sanctis legi meminerim ne ab aliquo jurationem accipiamus. » Unde ille qui jurationem recipit, non peccat ; nisi forte quando propria sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. *QQ. sup. Levit.*, quæst. I, col. 673, t. 3, Moyses non expressit in prædicta auctoritate cui sit indicandum perjurium alterius ; et ideo intelligitur quod debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quam obesse perjuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari : et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum ; et præcipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur ; non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus qui per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere ; non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos juret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat : quia in tali juramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in juramento illius, qui verum per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit *ad Publicolam* loc. cit. in argum. Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum, quo uti liceat.

CONCLUSIO. — Si quis ut privatus exigat juramentum ab aliquo quem nesciat juraturum falsum, non peccat ; secus autem si sciret : persona vero publica exigens juramentum secundum ordinem juris, ad alterius videlicet petitionem, quomodocumque sciat jurantis dispositionem, culpa vacat.

QUÆSTIO XCIX.

DE SACRILEGIO.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur ; et primo, de sacrilegio ; secundo de simonia.

Circa primum quæruntur quatuor :

[1] « Non audeo dicere non esse peccatum, tamen humana tentatio est. » Migne.

[2] Al. : « illud juramentum. »

[3] Ita Mss. et editi omnes. Theologi : « justitiam. »

1° quid sit sacrilegium ; 2° utrum sit speciale peccatum ; 3° de speciebus sacrilegii ; 4° de pœna sacrilegii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim XVII, qu. VI, c. XXIX, in *appendice* Grat., col. 1071 : « Committunt sacrilegium qui de Principis judicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem Princeps elegerit. » Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea, ibidem, cap. « Constituit, » subditur, quod « si quis permiserit Judæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur. » Sed officia non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Præterea, major est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacræ a Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari ; et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. X *Etym.*, § 252, col. 394, t. 3, quod « sacrilegus dicitur, ab eo quod sacra legit, idest, furatur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni ; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei efficitur quoddam divinum ; et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum.

Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. II, in fin., bonum commune gentis est quoddam divinum : et ideo antiquitus rectores reipublicæ divini vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundum illud Sap., VI, 5 : *Cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis.* Et sic per quamdam nominis extensionem illud quod pertinet ad irreverentiam Principis, scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat ipsum[1] sequi, secundum quamdam similitudinem sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, quod populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I ad Cor., VI, 11 : *Sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Et ideo I Petri, II, 9, dicitur : *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis.* Et ideo id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter sacrilegium dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic large dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. V, ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet ; quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa[2] non violetur.

Conclusio. — Sacrilegium est sacræ rei violatio.

ARTICULUS II.

Utrum sacrilegium sit peccatum speciale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim XVII, quæst. IV, c. XXIX, in *append.* Grat., col. 1071 : « Committunt sacrilegium qui contra divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt. » Sed hoc fit per omne peccatum : nam peccatum est « factum, vel dictum, vel concupitum contra legem Dei, » ut Augustinus dicit XXII *Contra Faustum*, cap. col. 418, t. 8. Ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat ; sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro ; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

[1] Ita ex cod. Camer. theologi, Nicolai, et posteriores edit. Codex Alcan., edit. Rom. aliæque veteres « eum » relatum ad principem.

[2] Parm. addit : « in se. »

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis; ut de injustitia speciali Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. XI. Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est. Non ergo est speciale peccatum.

Sed contra est, quod opponitur speciali virtuti, est speciale peccatum; sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum : quia species cujuslibet rei præcipue attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subjectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum, et opponitur religioni.

Sicut enim Damascenus dicit in lib. IV *Orthod. fid.*, cap. III, col. 1106, t. 1, « purpura[1] regale indumentum facta honoratur et glorificatur; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur, » quasi contra regem agens; ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit; et sic per irreligiositatem peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod illi dicuntur[2] contra divinæ legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant, sicut hæretici et blasphemi, qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc vero quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit; licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur[3]; ;puta si quis judex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

Conclusio. — Cum in sacrilegio res Deo dicata violetur per aliquam irreverentiam, oportet sacrilegii vitium, speciale peccatum esse.

ARTICULUS III.

Utrum species sacrilegii distinguantur secundum res sacras.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quod non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quod aliqua sint ejusdem speciei, et tamen specie differant.[4] Sed homicidium, et furtum, et illicitus concubitus, sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii; et ita videtur quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegii esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committeret esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

Sed contra est quod actus et habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est. Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se ha-

[1] « Purpura, postquam in regium indumentum adhibita est, tum honore et gloria afficitur, eaque conditione est, ut qui eam indecore tractarit, morte plerumque mulctetur. » Sic ex vers. Mich. Lequien apud Migne.

[2] Parm. : « Sacrilegium in. »

[3] Al. : « videatur. »

[4] Parm. : « et cum hoc differant specie. »

bet ad rem sacram (*a*). Debetur autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis. Et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est gravius, quanto res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem.

Attribuitur autem sanctitas, et personis sacris, idest, divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim II Machab., v, 19 : *Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus eligit.* Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrorum.

Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta quibus homo sanctificatur : quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem, et ipsæ imagines sacræ, et reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur [1] vel dehonorantur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid unius speciei, et secundum aliud diversarum; sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii; puta si quis sanctimonialem violaverit verberando vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem, et quasi per accidens est sacrilegium. Unde [2] Hieronymus dicit quod « nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemia. » Formaliter autem et proprie illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est quod agitur directe contra ejus sanctitatem, puta si virgo Deo dicata fornicetur. Etea dem ratio est in aliis.

Conclusio. — Cum res sacra, sacrilegii objectum sit, distingui oportet sacrilegii species, per varia rerum sacrarum genera.

ARTICULUS IV.

Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis : unde capitali sententia punitur secundum leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœna pecuniaria.

2. Præterea, idem peccatum non debet duplici pœna puniri, secundum illud Nahum, I, 9 : *Non consurget duplex tribulatio.* Sed pœna sacrilegii est excommunicatio : major quidem, si violentia inferatur in

[1] Parm. « et. »

[2] Parm. « Hieronymus (Bernard., lib. II *De considerat.*, cap. I.) » Apud Hieronymum non occurrit. Sic autem in S. Bernardi textu : « Inter sæculares nugas, nugæ sunt; in ore sacerdotis blasphemiæ. »

(*a*) Quid requiratur ut res sit sacra? — Quidam volunt quod sit ad Dei cultum deputata publico ritu aut institutione, nec ad id sufficit juxta illos privatum quodlibet propositum aut votum. Unde inferunt violationem voti simplicis castitatis non esse sacrilegium. Nota violationem voti in aliis materiis non censeri sacrilegium ab auctoribus, licet non ab omnibus. Cajetanus vult qualiscumque voti simplicis transgressionem esse sacrilegam. Hæc opinio non tenetur communiter; sed nec prima opinio quæ est Layman, Suarez, etc. — Probabilius violatio voti castitatis simplicis ac privati esset sacrilega. Violatio autem votorum simplicium in aliis materiis non esset sacrilega juxta sententiam communem.

personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

3. Præterea, Apostolus dicit I ad Thes- * *Neque.* sal., II, 5 : *Non * aliquando fuimus in occasione avaritiæ.* Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed contra est quod dicitur XVII, quæst. IV, cap. XX, col. 1067 : « Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos solidos componat : » et ibidem postea subditur, cap. XXI : « Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat. »

Respondeo dicendum, quod in pœnis infligendis duo sunt consideranda : primo quidem æqualitas, ad hoc quod pœna sit justa, ut scilicet *in quo * quis peccat, per hoc torqueatur*, ut dicitur Sap., XI, 17. (* *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.*) Et hoc modo conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio per quam a sacris arcetur.

Secundo autem consideratur utilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines a peccato desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod sacra ei interdicuntur, de quibus non curat; et ideo secundum leges humanas adhibetur capitis pœna; secundum vero Ecclesiæ sententiam [1], quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, ut saltem pœnis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quod necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum, quod si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem; et ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

Conclusio. — Excommunicationis pœna digni sunt sacrilegium committentes secundum quamdam æqualitatem; mortis vero, vel pecuniarum secundum quoddam medelæ remedium, quo a sacrilegiis revocentur.

QUÆSTIO C.

DE SIMONIA.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de simonia: et circa hoc quæruntur sex : 1° quid sit simonia; 2° utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere; 3° utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus; 4° utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa; 5° utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua et ab obsequio; 6° de pœna simoniaci.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod simonia non sit « studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. » Simonia enim est hæresis quædam : dicitur enim I, qu. I, cap. « Eos qui per pecunias, » col. 488 : « Tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt Spiritus sancti impugnatorum impia hæresis, quam simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fatentur; isti vero eumdem Spiri-

[1] Sic cod.; in Parm. : « statuta. »

(*a*) Si personæ ecclesiasticæ atrox injuria fiat, secundum leges pœna est decapitatio; alias vero judicis arbitrio reservatur pro qualitate personæ, rei, temporis, et loci. Secundum canones, pro sacrilegio in personam ecclesiasticam commisso, et pro quibusdam aliis sacrilegii casibus pœna est excommunicatio major; eadem excommunicatio pro sacrilegio in rebus, quibusdam casibus exceptis; pro quibusdam casibus in jure canonico notatis diversæ ponuntur pœnæ pecuniariæ quæ secundum quantitatem criminis et locorum consuetudines infligendæ sunt. — Nota Romanos infideles ipsos virginibus Vestæ sacrilegis inflixisse mortem.

tum efficiunt suum servum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum quæ possidet. » Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet. Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Præterea, studiose peccare est peccare ex malitia, quod est peccare in Spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, nihil est magis spirituale quam regnum cœlorum. Sed licet emere regnum cœlorum : dicit enim Gregorius, in quadam *Hom.*, v, *Sup. Evang.*, § 2, col. 1093, t. 2 : « Regnum cœlorum tantum valet, quantum habes. » Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ a Simone Mago acceptum est, de quo legitur, Act. VIII, quod obtulit Apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum sanctum. Non autem legitur quod aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea, multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem et venditionem, sicut permutatio et transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea, omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo additur, « vel spirituali annexum. »

7. Præterea, Papa secundum quosdam non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Sed contra est quod Gregorius dicit [1] in *Registro* : « Altare, et decimas, et Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primo quidem quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientia dicitur Proverb., III, 15 : *Pretiosior est cunctis opibus ; et omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari.* Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans dixit, Act., VIII, 20 : *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.* Secundo, quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta. Prælatus autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I ad Cor., IV, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde et Dominus dicit Matth., x, 8 : *Gratis accepistis, gratis date.*

Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis ; propter quod peccat peccato irreligiositatis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde, ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia « hœresis » dicitur secundum exteriorem protestationem, quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni, quod est hæreticum. Sciendum tamen, quod Simon Magus, præter hoc quod ab Apostolis Spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat a Deo creatus,

[1] Habetur in *Decr.*, c. I, q. I, cap. I « Presbyter, » col. 479

(*a*) Voluntas hic ponitur pro actu voluntatis. « Studiosa » dicit quod sufficiens est ad peccatum simoniæ coram Deo voluntas deliberata et interna simoniæ. Nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus circa spiritualia qui non sit gratis. Excipitur tamen contractus permutationis, qui, servatis debitis circumstantiis, licitus est. Aliquid « spirituale » dicitur tripliciter : 1. Essentialiter et intrinsece, ut gratia et virtutes ; 2. causaliter, ut sacramenta novæ legis quæ gratiam causant ; 3. actualiter, ut orare, prædicare, etc. — « Spirituali annexum » dicitur dupliciter : 1. Sicut ex spiritualibus dependens, ut habere Ecclesiastica beneficia ; 2. ad spiritualia ordinatum, v. g. præsentatio ad beneficia. — Simonia autem potius a Simone quam a Giezi vocatur, quia ratio completa hujus peccati potius invenitur in Simone ; Simon enim voluit emere et vendere dona Dei ; Giezi solummodo vendidit.

sed a quadam superna virtute, ut dicit Isidorus in lib. VIII *Etym.*, cap. v, col. 298, t. 3. Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in lib. Augustini de *Hæresibus*, hæres. I, col. 25, t. 8.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, justitia et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem « studiosa, » ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et ad vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per comtemptum eorum per quæ homines solent retrahi a peccando, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod regnum cælorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito : quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis, tum quia *non sunt condignæ passiones hujus temporis*, nec aliqua nostra dona vel opera *ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*, ut dicitur Rom., VIII, 18 ; tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum, quod Simon Magus, ad hoc emere voluit potestatem spiritualem ut eam postea venderet. Dicitur enim, causa I, qu. III, cap. « Salvator, » col. 549, quod « Simon Magus Spiritum sanctum emere voluit, ut ex venditione signorum, quæ per eumdem fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. » Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione ; in actu vero illi qui emere volunt : illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Elisæi, de quo legitur IV Reg., v, quod accepit pecuniam a leproso mundato ; unde venditores spiritualium possunt dici non solum Simoniaci, sed etiam Giezitæ.

Ad quintum dicendum, quod nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut jura determinant, cap. « Quæsitum, » de rerum Permutat., et cap. « Super, » de Transactionib. Potest tamen Prælatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

Ad sextum dicendum, quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ, ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia hujusmodi ; quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhærent. Unde causa I, quæst. III, cap. « Si quis objecerit, » col. 548, dicitur, quod « spiritualia [1] sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit. »

Ad septimum dicendum, quod Papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut et quilibet alius homo. Peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius, quanto majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus Ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ, et similiter etiam posset simoniam committere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico non [2] de bonis Ecclesiæ.

Conclusio. — Cum spiritualia gratis sub cura dispensationis prælatis commissa, nullo valeant terreno compensari pretio, vitium simoniæ incurrunt quicumque student vendere, seu emere aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

ARTICULUS II.

Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in tertia parte dicetur. Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, puta quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

2. Præterea, maximum sacramentorum est Eucharistia ; quæ in missa consecratur. Sed pro missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere vel vendere.

3. Præterea, sacramentum pœnitentiæ

[1] Sensum reddit D. Thomas.

[2] Sic cod ; Parm. omittit : « non. »

est sacramentum necessitatis, quod præcipue in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

4. Præterea, consuetudo facit ut non sit peccatum id quod alias peccatum esset: sicut Augustinus dicit, lib. XXII *Cont. Faust.*, XLVII, col. 428, t. 8, quod « habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat. » Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum et ordinationibus clericorum, pro chrismate, vel oleo sancto, et aliis hujusmodi aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramenta [1] pecunia vendere.

Sed contra est quod dicitur I, quæst. I, cap. IX, col. 482: « Qui per pecunias quemquam consecraverit, alienus a sacerdotio fiat. »

Respondeo dicendum, quod sacramenta novæ legis sunt maxime spiritualia, inquantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest; et ejus rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet a populo sustentari, secundum illud Apostoli I ad Corinth., IX, 13: *Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant?*

Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecunia æstimari, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, circa princ. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tamquam pretium mercedis, sed tamquam stipendium necessitatis. Unde super illud I ad Tim., V, 17: *Qui bene præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa Augustini: « Accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino. »

Ad primum ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licite potest eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam a sacerdote emere, quæ est pure [2] elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari; quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo recedere [3]: suppleretur enim ei ex baptismo flaminis quod ei ex sacramento [4] deest.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut missæ cantatæ [5], hoc enim esset simoniacum, sed quasi stipendium suæ sustentationis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis, hoc enim esset simoniacum; sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur, quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifeste simonia, et præcipue si ab invito exigantur; si vero exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, et præcipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus sollicite cavendum est quod habet speciem

[1] Parm.: « Sacramentum vendere. »
[2] Parm. « purum. »
[3] Sic cod.; Parm.: « decedere. »
[4] Parm. « deesset. »
[5] Parm.: « decantandæ. »

simoniæ vel cupiditatis, secundum illud Apostoli I ad Thessal., ult., 22 : *Ab omni specie mala abstinete vos.*

Ad quintum dicendum, quod antequam alicui acquiratur jus in episcopatu vel quacumque dignitate vel præbenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere; sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam jam jus alicui acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.

Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in tertia parte hujus operis dicetur.

Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est; inquantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum jura, cap. « Cum in Ecclesia, » de Simonia, prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

Conclusio. — Pro spirituali administratione aliquid dare vel accipere tamquam mercedis pretium, simoniacum atque illicitum est, non autem tamquam necessitatis et subventionis stipendium.

ARTICULUS III.

Utrum liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid dabatur, ut patet I Reg., IX, et III Reg., XIV. Ergo videtur quod liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc., XVI, 9 : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis;* prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum Apostolum, I ad Cor., IX; celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio et processiones facientibus aliquid datur; et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quod liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

4. Præterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spirituali aliquid exigere.

Sed contra est quod dicitur I, quæst. I, cap. CI, col. 530 : « Quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venumdari penitus debet. » Sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venumdare.

Respondeo dicendum, quod, sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, et ad eam disponunt : quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud I ad Cor., IX, 7 : *Quis militat suis stipendiis unquam?... Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus aut emere, simoniacum est. Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis vel venditionis, et quod ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda; hæc enim haberent [1] quamdam venditionis speciem.

Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis licite possunt statutæ et consuetæ oblationes, et quicumque alii proventus exigi a nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut

[1] Parm. « Hoc enim haberet. »

Hieronymus dicit *Super Michæam*, c. III, v. 11, col. 1183, t. 6, munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum, quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud I ad Timoth., v, 17 : *Qui bene præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa Augustini : « Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præbere; non tamen venale est Evangelium, ut pro his prædicetur; si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio. » Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus celebratione ecclesiastici officii sive pro vivis, sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio si in aliqua Ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem, quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad tertium dicendum, quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione; et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus Ecclesiæ; et ideo si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum. Et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; nec etiam pro hoc quod vices suas committant; nec etiam pro hoc quod subditos suos corrigant, vel a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam [1] non suscipit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, et ideo licite potest pretium suæ doctrinæ vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, unde graviter peccaret; sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ, et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt; a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant vel prætermittant.

Ad quartum dicendum, quod pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere, vel accipere quasi pretium; licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, quantis [2] quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes. Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur : sicut etiam licitum est aliquem e converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur I quæst. II, cap. « Quam pio, » col. 541.

Conclusio. — Accipere vel dare aliquid ad sustentationem eorum qui spiritualia ministrant, modo absit emptionis vel venditionis intentio, illicitum minime est.

[1] Parm. addit : « et » ; infra vero omittit : « et ideo. »

[2] Sic cod. ; Parm. : « gratis. »

ARTICULUS IV.

Utrum sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit; quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quam vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit, lib. II *de Offic.*, cap. XXVIII, § 136, col. 148, t. 3. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa videntur [1] jus sepulturæ, jus patronatus, et jus primogenituræ secundum antiquos, quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur, et etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur Gen., XXIII; Jacob autem emit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur Genes., XXV. Jus etiam patronatus transit cum re vendita et in feudum conceditur : decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt : prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed contra est quod dicit Paschalis papa, I [2], qu. III, cap. « Si quis objecerit, » col. 548 : « Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus igitur emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum. »

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter : uno modo sicut ex spiritualibus dependens; sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale; unde hujusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subjici.

Quædam autem sunt annexa spiritualibus, inquantum ad spiritualia ordinantur; sicut jus patronatus, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum : unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini, et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet; sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini, et ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesiæ et pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissa oratione prius confringantur, quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum; unde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum; et ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulcrum; sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium, vel etiam Ecclesiam. Tamen quia etiam apud Gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem : licet enim etiam nunc terram, ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis; sicut et de materia sacrorum vasorum dictum est. Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine ejus offensa non posset. Jus

[1] Non, ut in Parm. : « dicuntur. »

[2] Editor Decreti sedulo notat hæc apud Paschalem non legi, et concludit caput istud Decreti ut apocryphum æstimandum esse.

autem primogenituræ debebatur Jacob ex divina electione, secundum illud Malach., I, 2 : *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui;* et ideo Esau peccavit primogenita vendens; Jacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Jus autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villa quæ venditur, vel conceditur. Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est. Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si Episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum; si vero ab eo cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ.

Conclusio. — Pecuniam accipere pro iis quæ spiritualibus ita annexa sunt, ut ex spiritualibus pendeant, illicitum est : pro his vero, quæ sic spiritualibus annectuntur, ut ad illa ordinata, potest pecunia recipi.

ARTICULUS V.

Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel a lingua.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. Dicit enim Gregorius in *Registro*, lib. III, ind. XI, *epist.* XVIII, col. 618, t. 3 : « Ecclesiasticis utilitatibus desudantes, ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere. » Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio, si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea, id quod solum ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; et ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit. Sed munus a lingua intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

4. Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur, nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

Sed contra est quod Urbanus II papa dicit, *epist.* XVII *ad Lucium*[1] : « Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt sed ad propria lucra munere linguæ, vel indebiti obsequii vel pecuniæ largitur, vel adipiscitur, simoniacus est. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, nomine pecuniæ intelligitur cujuscumque pretium quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari; unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data, vel promissa, qua illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem, quod pertinet ad munus a manu, ita etiam contrahitur per munus a lingua vel ab obsequio.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum, puta ad Ecclesiæ utilitatem, vel ministrorum ejus auxilium, ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera : unde non intelligitur esse munus ab obsequio; et in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum, puta quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi, erit munus ab obsequio; et est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et

[1] Habetur in Decret., I, q. III, cap. VIII, col. 549.

carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur : unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quod munus a lingua dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces, ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit : unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat, ut obtineat curam animarum, ex ipsa præsumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad quartum dicendum, quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat et simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

Conclusio. — Sicut accipientes pecuniam pro spiritualibus simoniaci sunt, ita quodvis munus linguæ, vel obsequii recipientes, simoniaci censentur.

ARTICULUS VI.

Utrum sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniace acquisivit.

2. Præterea, contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines : et videtur quod ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniace acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum ab [1] eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet. Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

4. Præterea, nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes; puta quando prælatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit confitendo [2]. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus amittere quod simoniace acquisivit.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate : unde et per voluntatem definitur, ut dictum est. Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniace acquisivit.

7. Præterea, multo majus [3] est promoveri ad majora quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent susceptis privari.

Sed contra est quod dicitur I, quæst. I, cap. « Si quis Episcopus, » col. 481 : « Qui ordinatus est simoniace, nihil ex ordina-

[1] Parm. omittit « ab. »
[2] Sic cod. — Parm. : « profitendo.... Ergo non debet monachus, quod simoniace acquisivit, amittere. »
[3] Sic cod. ; Parm. insulse : « minus. »

tione vel promotione, quæ est per negotiationem facta proficiat; sed sit alienus a dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit. »

Respondeo dicendum, quod nullus potest licite retinere id quod contra voluntatem domini acquisivit : puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licite retinere non posset. Dominus autem, cujus Ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth., x, 8 : *Gratis accepistis, gratis date.*

Et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequitur, ea licite retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur, scilicet infamia et depositione, si sint clerici : et excommunicatione, si sint laici, ut habetur I, quæst. I, cap. « si quis Episcopus. »

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui simoniace recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti; non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eo quod quasi furtive suscepit characterem contra principalis domini voluntatem : et ideo est ipso jure suspensus et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius injuste detineat. Si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios; si tamen est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantum, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum, quod nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab episcopo quem scit simoniace promotum; et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant quod si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur, quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso jure suspensus et quoad se, et quoad alios, illicite confert ordinem. Unde nullus debet ipsi communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet peccatum credere alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est pœna peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustæ; puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propria sponte simoniace accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis, sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia [1]; et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt a possessore diligenti, quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum; exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiæ. Si vero, eo nesciente nec volente, per alios alicujus promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium, quod est consecutus cum fructibus extantibus; non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit; nisi forte inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit : tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum, quod pecunia, vel possessio, vel fructus, simoniace accepta, debent restitui Ecclesiæ, in cujus injuriam data fuerunt, non obstante quod

[1] Decr., C. I, q. III, c. « Si quis præbendas, » col. 555.

prælatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ fuit in culpa; quia eorum peccatum non debet aliis nocere : ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt inde commodum non consequantur. Si vero prælatus et totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

Ad quintum dicendum, quod si aliqui sunt in monasterio simoniace accepti, debent abrenuntiare; et si his scientibus commissa est simonia, post concilium generale [1], sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur, et ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si vero hoc fuit ante concilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensative debent in ejusdem monasteriis recipi, ne in sæculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si vero, ipsis ignorantibus, sive ante concilium, sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverunt, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad pœnam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur; sed debet de mala intentione pœnitere.

Ad septimum dicendum, quod dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace scienter, solus papa potest; in aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare, ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisivit, et tunc dispensationem consequatur, vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut post pœnitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel majorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

Conclusio. — Simoniaci pœna condigna est, ut his bonis privetur, quæ per simoniam acquisivit.

QUÆSTIO CI.

DE PIETATE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde post religionem considerandum est de pietate; cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

Circa pietatem ergo quæruntur quatuor : 1° ad quos pietas se extendat; 2° quid per pietatem aliquibus exhibeatur; 3° utrum pietas sit specialis virtus; 4° utrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus in X *de Civit. Dei*, cap. I, col. 279, t. 7, quod « pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci eusebiam vocant. » Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit in I *Moral.*, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1 : « Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet. » Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum in I *de Doctr. christ.*, cap. XXX, col. 30, t. 3. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguineorum et concivium communicationem, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. XI et XII; et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa *interl.*, II ad Timoth., III, super illud : *Habentes quidem speciem pietatis.* Ergo non solum ad consanguineos et ad concives pietas se extendit.

Sed contra est quod Tullius dicit in sua *Rhetor.*, lib. II *de Invent.*, aliquant. ante fin., quod « pietas est per quam sanguine

[1] Lateranense, scilicet, sub Innocentio III peractum : poterant enim aliqui, simoniace professi ante dicti concilii tempora, adhuc esse superstites.

junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. »

Respondeo dicendum, quod homo efficitur diversimode aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriæ. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ.

In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. XII, ante med. In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium, et omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod in majori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus: unde dicitur Malach., I, 6: *Si pater ego, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in X *de Civ. Dei*, cap. I, col. 279, t. 7, « more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur: quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipue Deus mandat, eaque sibi præ sacrificiis placere testatur; ex qua consuetudine factum est ut Deus ipse dicatur pius. »

Ad tertium dicendum, quod communicationes consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri esse quam aliæ communicationes; et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

CONCLUSIO. — Ad certas et determinatas personas, videlicet ad parentes, consanguineos et ad conterraneos pietas sese extendit.

ARTICULUS II.

Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi: *Honora patrem tuum et matrem tuam.* Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea, illis homo debet thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundum Apostolum, ut habetur II ad Corinth., XII, 14, *non * debent filii thesaurizare parentibus.* Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

**Nec debent filii.*

3. Præterea, pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos, et concives, ut dictum est. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

Sed contra est quod Dominus, Matth., XV, redarguit Pharisæos quod impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

Respondeo dicendum, quod parentibus aliquid debetur dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem inquantum pater est: qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit; puta si sit infirmus quod visitetur et ejus curationi intendatur; si sit pauper, quod sustentetur, et sic de aliis hujusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit, lib. II *de Invent.*, aliquant. ante fin., quod « pietas exhibet et officium et cultum; » ut « officium » referatur ad obsequium, « cultus » vero ad reverentiam sive honorem: quia, ut dicit Augustinus in X *de Civit. Dei*, cap. I, col. 278, t. 7, « dicimur colere homines, quos honorifica vel recordatione vel præsentia frequentamus. »

Ad primum ergo dicendum, quod in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur Matth., XV; et hoc ideo quia subventio fit patri ex debito, tamquam majori.

Ad secundum dicendum, quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vi-

tam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum, quod « cultus et officium, » ut Tullius dicit, loc. sup. cit., « debetur omnibus sanguine junctis et patriæ benevolis, » non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus; aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

Conclusio. — Quamquam pietatis officio, honor parentibus per se sit exhibendus, decet tamen, ut ex pietate beneficium subventionis ac sustentationis præstetur parentibus necessitatem patientibus.

ARTICULUS III.

Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus a charitate distincta.

2. Præterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus, X *De civit. Dei*, cap. I, col. 279, t. 7. Ergo pietas non distinguitur a religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ, videtur esse idem cum justitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum, in V *Ethic.*, cap. I et II. Ergo pietas non est virtus specialis.

Sed contra est quod ponitur a Tullio pars justitiæ, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin.

Respondeo dicendum, quod aliqua virtus specialis est ex hoc quod respicit aliquod objectum secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem justitiæ pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus et patriæ, et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit.

Et ideo pietas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quædam protestatio fidei, spei et charitatis quibus homo primordialiter ordinatur in Deum, ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis quam quis habet ad parentes et ad patriam.

Ad secundum dicendum, quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio quæ cultum Deo exhibet, a pietate, quæ exhibet cultum parentibus et patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit [1] lib. *De div. nom.* Unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur *Pater noster*.

Ad tertium dicendum, quod pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium; sed justitia legalis respicit bonum patriæ, secundum quod est bonum commune : et ideo justitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

Conclusio. — Pietas, specialis est virtus, qua quis officium et cultum exhibet parentibus, et patriæ et consanguineis.

ARTICULUS IV.

Utrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc., XIV, 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Unde et in laudem Jacobi et Joannis, Matth., IV, 22, dicitur, quod *relictis retibus et patre secuti sunt* Christum; et in laudem Levitarum dicitur Deuter., XXXIII, 9 : *Qui dixerit patri suo, et matri suæ : Nescio vos; et fratribus suis : Ignoro vos, et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum.* Sed ignorando parentes et alios consangui-

[1] Nicolai : « æquivalenter c. I, § 7, ac similiter *De mystica theologia*, c. I, circa medium. » Melius diceretur « per totum librum *De div. nom.*; » in quolibet enim istius libri capite Deus inculcatur ut omnium perfectiones causaliter excellenterque continens, et ex his notus et nomen habens.

neos, vel etiam odiendo eos, necesse est quod prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea, Luc.[1], IX, 59, dicitur quod Dominus dicenti sibi : *Permitte me** *primum ire et sepelire patrem meum*, respondit : *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade et annuntia regnum Dei;* quod pertinet ad religionem; sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

* *Mihi.*

3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur *Pater noster*. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere, secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed contra est quod Dominus, Matth., XV, redarguit Pharisæos, qui, intuitu religionis, honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

Respondeo dicendum, quod religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia secundum Philosophum in *Prædicamentis,* in cap. « de Oppos., » « bonum non est bono contrarium. » Unde non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur. Cujuslibet autem virtutis actus, ut supra ex dictis patet, debitis circumstantiis limitatur; quas si prætereat, jam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum; sed sicut Ambrosius dicit *Super* XII *Luc.*, § 146, col. 1827, t. 2, « necessitudini[2] generis divinæ religionis pietas antefertur. »

Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, jam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit in *epist.* XIV *ad Heliodorum*, § 2, col. 348, t. 1 : « Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem[3], siccis oculis ad vexillum crucis evola : summum pietatis genus est in hac re esse crudelem. » Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum[4] religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus, non abstrahamur a divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem, et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius, *Hom.* XXXVII *in Evang.*, § 2, col. 1275, t. 2, exponens illud verbum Domini, dicit quod « parentes, quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire[5] debemus. » Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo, dicuntur Levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatris secundum mandatum Domini non pepercerunt; ut habetur Exod., XXXII. Jacobus autem et Joannes laudantur ex hoc quod sunt secuti Dominum, dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsum posse vitam transigere, eis Christum sequentibus.

Ad secundum dicendum, quod Dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit, *Homil.* XXVIII *in Matth.*, a med., « per hoc eum Dominus a multis malis eripuit, puta luctibus, et mœroribus, et aliis quæ hinc expectantur; post sepulturam enim erat necesse et testamenta scrutari, et hereditatis divisionem, et alia hujusmodi; et præcipue quia alii erant, qui complere poterant hujus funeris sepulturam. » Vel sicut Cyrillus exponit[6] *Super* IX *Luc.*, v. 59 : « Discipulus ille non petit quod patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret,

[1] Parm. « Math. VIII, 22 et Luc. 58. »

[2] « Secundum simplicem intelligendi formam, gentilibus parentibus qui Christum sequitur filius antefertur; religio enim præstat pietatis officio. »

[3] Deest apud Migne : « Per calcatam perge matrem; » et loco vocabuli « summum » legitur « solum. »

[4] Al. : « divinæ. » — [5] « Nesciamus. »

[6] Sic habetur in *Cat. aurea* D. Thomæ qui hæc ex *Catena græcorum Patrum* deprompsit. Editio Migne non hæc ipsi textui inseruit, sed in nota tantum retulit, ut videre est, S. Cyrilli Alex. *oper.* t. V, col. 663.

usquequo sepeliretur: quod Dominus non concessit, quia erant alii qui ejus curam habere poterant, linea parentelæ adstricti. »

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiæ opera, quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur, secundum illud Matth., xxv, 40: * *Quod uni ex minimis meis fecistis., mihi fecistis*. Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc quod amplius religioni vacemus.

* *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis.*

Ad quartum dicendum, quod aliud dicendum est de eo qui est adhuc in sæculo constitutus, et aliud de eo qui jam est in religione professus. Ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare, quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum : quamvis quidam dicant quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum; cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei desertis parentibus religionem intrare, quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est. Ille vero qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo; unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum sæcularibus negotiis implicare : tenetur tamen salva sui prælati obedientia, et suæ religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur.

Conclusio. — Cum pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi per hæc a cultu Dei valde distrahamur.

QUÆSTIO CII.

DE OBSERVANTIA SECUNDUM SE ET PARTIBUS EJUS.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de observantia et partibus ejus, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum.

Circa observantiam autem quæruntur tria : 1° utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta; 2° quid observantia exhibeat; 3° de comparatione ejus ad pietatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum objecta. Sed objectum observantiæ non distinguitur ab objecto pietatis : dicit enim Tullius in sua *Rhet.*, lib. II, *de Invent.*, aliquant. ante fin., quod « observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur. » Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

2. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt in scientia et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exhibeamus hominibus qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ solvenda lex cogit, secundum illud ad Rom., xiii, 7 : *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum*, etc. Ea vero ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed contra est quod Tullius, loc. sup.

cit., condividit observantiam aliis justitiæ partibus: quæ sunt speciales virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, necesse est ut eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quæ universaliter invenitur in Deo, ita etiam persona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ, et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent; persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum; sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personæ patres appellantur, propter similitudinem curæ; sicut IV Reg., v, 13, servi Naaman dixerunt ad eum : *Pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta*, etc.

Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodam ordine [1] invenitur pietas, per quam coluntur parentes, ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est supra, quod religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur; et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur; ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur.

Ad secundum dicendum, quod aliquis ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solum quamdam status excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos : unde competit ei ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quamdam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum, quia per scientiam et virtutem, et omnia alia hujusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod ad justitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus. Justitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est.

Conclusio. — Observantia est quædam specialis virtus sub pietate contenta, per quam personis in dignitate constitutis, cultum et honorem exhibemus.

ARTICULUS II.

Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia, ut Augustinus dicit in X *De civit. Dei*, c. i, col. 278, t. 7, colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus : et sic idem esse videtur cultus et honor. Inconvenienter ergo determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

2. Præterea, ad justitiam pertinet reddere debitum : unde et ad observantiam, quæ ponitur justitiæ pars [2]. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem et aliquam munerum largitionem, secundum illud ad Rom., xiii, 7 : *Reddite omnibus debita : cui tributum, tributum; cui vectigal vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem :* debemus etiam eis reverentiam et subjectionem, secundum illud Hebr., xiii, 17 : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis*. Non ergo convenienter deter-

[1] Parm. : « quodammodo. »

[2] Parm. : « justitiæ pars, pertinet. »

minatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

Sed contra est quod Tullius dicit, lib. II *de Invent.*, aliquant. ante fin., quod « observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur. »

Respondeo dicendum, quod ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos; secundo ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicujus. Ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis obedit eorum imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum, quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est debitum: unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur; et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur; et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad tertium dicendum, quod excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti, debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum: officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium præsidentium; et tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

Conclusio. — Cultum et honorem his exhibere, qui sunt in dignitate constituti, observantiæ munus est.

ARTICULUS III.

Utrum observantia sit potior virtus quam pietas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem: nam familia quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur a principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quam pietas.

2. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum : unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quam pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Præterea, honor et reverentia maxime debetur virtuosis post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor et reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est. Ergo observantia est præcipua post religionem.

Sed contra est quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam, subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

Respondeo dicendum, quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter: uno modo in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis servit in administratione reipublicæ : et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam : et hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod a pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiæ ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum perso-

narum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personæ parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialius nobis conjunguntur quam personæ quæ sunt in dignitate constitutæ : magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et secundum [1] hoc pietas observantiæ præeminet, inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum, quod princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis ; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in esse.

Ad secundum dicendum, quod ex ea parte qua personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personæ cui exhibetur, secundum se consideratæ, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi secundum se considerati sint magis digni honore quam personæ parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus et conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus, quam extraneis virtuosis.

Conclusio. — Pietas longe excellentior est observantia, cum per illam personis nobis magis junctis cultum et honorem exhibeamus.

QUÆSTIO CIII.

DE DULIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de partibus observantiæ ; et primo de dulia, quæ exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus ; secundo de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum honor sit aliquid spirituale vel corporale ; 2° utrum honor debeatur solis superioribus ; 3° utrum dulia, cujus est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta ; 4° utrum per species distinguatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum honor importet aliquid corporale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut potest accipi a Philosopho in I *Ethic.*, cap. v. Sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale : revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est. Ergo honor est aliquid spirituale.

2. Præterea secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. III, aliquant. a princ., « honor est præmium virtutis. » Virtutis autem, quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cum præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor a laude distinguitur, et etiam a gloria. Sed laus, et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus, et spiritualibus.

Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud I ad Tim., v : *Viduas honora quæ vere viduæ sunt, et qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*, dicit, *Ep.* CXXIII, col. 1049, t. 1 : « Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur. » Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

Respondeo dicendum, quod honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus. Unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, ut per Philosophum patet, in I *Ethic.*, cap. v et in VIII, cap. VIII. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit ; et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo.

Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa

[1] Parm. : « per. »

exteriora, vel verborum, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus et aliis hujusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in exenniorum vel munerum oblatione [1], aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod reverentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est principium [2] motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem eum honorat; ex alia vero parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis præmium; sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus majus honore, inquantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa determinativa [3] excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro, ut manifestetur, secundum illud Matth., v, 15 : *Neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt.* Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum, quod laus distinguitur ab honore dupliciter : uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis, et secundum hoc laus in honore includitur; alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolute; sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem. Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. v. Gloria autem est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicujus clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum, et hoc importat nomen gloriæ : nam gloria dicitur, quasi claria; unde ad Rom., ult., dicit quædam glossa [4] Augustini quod « gloria est clara cum laude notitia. »

Conclusio. — Honor quantum ad Deum, quamquam in interiori actu consistat, tamen quantum ad homines attinet, in exterioribus signis, et corporalibus consistit.

ARTICULUS II

Utrum honor proprie debeatur superioribus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod honor non proprie debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud Matth., xi, 11 : *Qui minor est in regno cælorum, major est* Joanne Baptista. Sed Angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet Apoc., ult. Ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est. Sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor, sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom., xii, 10 : *Honore invicem prævenientes;* et I Petr., ii, 17 : *Omnes honorate.* Sed hoc non esset servandum, si solis superioribus hnor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

Præterea, Tobiæ, i, 16, dicitur quod Tobias habebat *ex his quibus fuerat honoratus a rege decem talenta ;* legitur etiam Esther, vi, 11, quod Assuerus honoravit Mardochæum, et coram eo fecit clamari : *Hoc honore* * *dignus est quem rex honorare voluerit.* Ergo honor etiam exhibetur inferioribus; et ita non videtur quod honor proprie superioribus debeatur [5].

* *Condignus est quemcumque.*

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. xii, et lib. IV, cap. iii, quod « honor debetur optimis. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, honor nihil aliud est quam quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari, non solum per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honoratur [6], sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios : et secundum hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim opor-

[1] Ita cod.; Parm. omittit : « exenniorum vel. »
[2] Parm. : « primum. »
[3] Parm. : « demonstrativa. »
[4] Non ex Ambrosio desumpta, ut olim notabatur, sed ex Augustino, II *contra Maximinum,* c. xiii, col. 770, t. 8.
[5] Sic cod.; Parm. : « ita videtur quod honor non debetur, etc. »
[6] Sic cod.; Parm. : « honorat. »

tet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus prohibuit Joannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, qua per Christum erat angelis adæquatus, *secundum spem gloriæ filiorum Dei;* et ideo nolebat ab eo honorari tamquam superior.

Ad secundum dicendum, quod si prælati sunt mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri : et etiam in eis honoratur tota communitas cui præsunt. Dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud ad Philip., II, 3 : *In humilitate superiores invicem arbitrantes;* et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad quartum dicendum, quod privatæ personæ interdum honorantur a regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum; et secundum hoc honorati sunt Tobias et Mardochæus a regibus.

Conclusio. — Dulia, per quam homini similitudinem dominii participanti cultum exhibemus, alia virtus est quam latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti, cultum et honorem deferimus.

ARTICULUS III.

Utrum dulia sit specialis virtus a latria distincta.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dulia non sit specialis virtus a latria distincta. Quia super illud psal. VII : *Domine Deus meus, in te speravi,* dicit Glossa *interl.* : « Dominus omnium per potentiam cui debetur dulia; Deus per creationem, cui debetur latria. » Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum, secundum quod est Dominus, et secundum quod est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta a latria.

2. Præterea, secundum Philosophum, in VIII *Ethic.*, cap. VIII, circa princ., « amari simile est ei quod est honorari. » Sed eadem est virtus charitatis qua amatur Deus et qua amatur proximus. Ergo dulia, qua honoratur proximus, non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem et in rem cujus est imago. Sed per duliam honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem[1]; dicitur enim Sap., II, 22, de impiis quod *non judicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suæ fecit illum.* Ergo dulia non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X *De civit. Dei*, cap. I, col. 278, t. 7, quod « alia est servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit Apostolus servos dominis suis subditos esse, » quæ scilicet græce dulia dicitur, « alia vero latria quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum. »

Respondeo dicendum, quod secundum ea quæ supra dicta sunt, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quæ debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo et homini; sicut et alia ratione dominium competit Deo et homini : nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subjicitur potestati : homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ species, quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate præcellentes; per duliam autem proprie sumptam servi dominos suos venerantur : dulia enim græce servitus dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater, ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat

[1] Parm. addit. : « factus. »

potentiam creandi, ratione cujus Deo debetur latria. Et ideo *Glossa* illa distinxit attribuens latriam Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur, duliam vero secundum dominium, quod creaturæ communicatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio diligendi proximum Deus est; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus et proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differentes a charitate secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est in imaginem, inquantum est imago, refertur in rem cujus est imago; non tamen omnis motus qui est in imaginem refertur in eam, inquantum est imago; et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subjectio duliæ respicit absolute quamdam hominis dignitatem; licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum, quod motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui, inquantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum. Alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

Conclusio. — Dulia, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio : et est quædam observantiæ species.

ARTICULUS IV.

Utrum dulia habeat diversas species.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dulia habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum in IX *Ethic.*, cap. II. Cum ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam : exhibetur enim creaturis, quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut B. Virgini, inquantum est mater Dei. Ergo videtur quod duliæ sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

3. Præterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cujus honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliæ attendi, præsertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctæ crucis, et aliis hujusmodi.

Sed contra est quod dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

Respondeo dicendum, quod dulia potest accipi dupliciter : uno modo communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiæ, et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque hujusmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet; et secundum hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest accipi[1] stricte, prout secundum eam, reverentiam exhibet servus domino; nam dulia servitus dicitur, ut dictum est, et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiæ, quam Tullius ponit, lib. II *de Invent.*, aliquant. ante fin., eo quod alia ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

Ad secundum dicendum, quod hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ : maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor; quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta. Quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore

[1] Parm. : « Sumi. »

quo Christus honoratur; sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit in IV libro *Orth. fid.*, cap. III, col. 1106, t. 1.

Conclusio. — Duliæ communiter sumptæ partes sunt pietas et observantia et quælibet alia virtus quæ homini reverentiam exhibet. Dulia vero stricte accepta pro ea virtute qua servus domino reverentiam exhibet, infima est species, nullas partes sibi subjectas habens.

QUÆSTIO CIV.

DE OBEDIENTIA.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de obedientia et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum homo debeat obedire homini; 2° utrum obedientia sit specialis virtus; 3° de comparatione ejus ad alias virtutes; 4° utrum Deo sit in omnibus obediendum; 5° utrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire; 6° utrum fideles teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo teneatur alteri obedire.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli., XV, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem præcipientis tamquam regulam suæ actionis. Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea, servitia quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed contra est quod præcipitur ad Hebr., ult., 17 : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.*

Respondeo dicendum, quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent[1] inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem est præcipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur[2] necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente; et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus : dicit enim Greg., XXXV *Moral.*, cap. XIV, § 28, col. 765, t. 2, quod « dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus. »

Ad secundum dicendum, quod divina voluntas est prima regula qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest judicari gratuitum dupliciter : uno modo ex parte ipsius operis; quia scilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte operantis, quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile, et meritorium; præcipue secundum quod ex voluntate procedit. Et ideo quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

[1] Parm. : « moveant. »
[2] Ita Mss. et editi passim. Edit. Duacensis aliæque : « non agitur. »

Conclusio. — Ut in naturalibus inferiora superiorum motioni subjiciuntur, ita in humanis ex ordine naturalis ac divini juris tenentur inferiores suis superioribus obedire.

ARTICULUS II.

Utrum obedientia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum : dicit enim Ambrosius, lib. *De parad.*, cap. viii, § 39, col. 309, t. 1, quod « peccatum [1] est inobedientia legis divinæ. » Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Præterea, omnis virtus specialis aut est theologica aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate : similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti : quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit, ult. *Moral.*, cap. xiv, § 30, col. 766, t. 2, quod « obedientia [2] tanto magis est meritoria et laudabilis, quanto minus habet de suo. » Sed quælibet specialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de suo : eo quod ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur in II *Ethic.*, cap. iv. Ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundum objecta. Objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

Sed contra est quod obedientia a quibusdam ponitur pars justitiæ, ut supra dictum est.

Respondeo dicendum, quod ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur : hoc enim proprie competit virtuti ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est et per consequens est bonum, cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in lib. *de Natura boni*, cap. iii. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est unum speciale quod tenentur eorum præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est præceptum tacitum vel expressum : voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, es quod dam tacitum præceptum, et tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellecta.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere; sicut miles defendendo castrum regis, et implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiæ, debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, ut supra habitum est. Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, et inobedientia peccatum speciale; secundum hoc enim ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum justitiæ, vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; et ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat præceptum [3]. Si vero obedientia large accipiatur pro executione cujuscumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione ejusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod obedientia non est virtus theologica; non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscumque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati ejus indicans

[1] « Quid est enim peccatum, nisi prævaricatio legis divinæ, et cœlestium inobedientia præceptorum? »

[2] Colligitur ex similibus verbis.

[3] Ita Mss. et editi. passim. Al. : « speciale præceptum. »

voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud ad Tit., III, 1 : *Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire*, etc. Est autem virtus moralis, cum sit pars justitiæ ; et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem ejus superfluum, non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut etiam supra de religione dictum est. Potest etiam dici, quod sicut in justitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. IV, ita etiam obedientia medium est inter superfluum, quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem ; diminutum [1] autem ex parte superioris, cui non obeditur. Unde secundum hoc obedientia non erit [2] medium duarum malitiarum, sicut supra de justitia dictum est.

Ad tertium dicendum, quod obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum ; quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti, sicut accidit in prosperis, jam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum propriæ voluntati repugnans, sicut accidit in asperis, tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit in lib. ult. *Moral.*, ut supra, quod « obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor, » quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum ; « in adversis autem, vel difficilibus est major, » quia voluntas propria in nihil aliud tendit quam in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet. Secundum tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem præcepti.

Ad quartum dicendum, quod reverentia directe respicit personam excellentem : et ideo secundum diversam rationem excellentiæ diversas species habet. Obedientia vero respicit præceptum personæ excellentis, et ideo quod [3] est unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto, consequens est quod obedientia omnis [4] sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

CONCLUSIO. — Obedientia, est quædam specialis virtus, cujus objectum est superioris præceptum, tacitum vel expressum.

ARTICULUS III.

Utrum obedientia sit maxima virtutum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur, quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim I Reg., XV, 22 : *Melior est obedientia quam victimæ*. Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet. Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Præterea, Gregorius dicit ult. *Moral.*, ut supra, § 28, quod « obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit. » Sed causa potior est effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea, Gregorius dicit ult. *Moral.*, ut supra, § 29, quod « nunquam per obedientiam malum debet fieri ; aliquando autem debet per obedientiam bonum, quod agimus, intermitti. » Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed contra est quod obedientia habet

[1] Sic cod. ; Parm. : « et diminutum quod attenditur. »
[2] Sic cod. ; Parm. omittit : « non. »
[3] Sic cod. ; Parm. : « et ideo non est nisi unius rationis. »
[4] Sic cod. ; non, ut in Parm. : « hominis. » Nam omnis obedientia, et angeli etiam, est eadem specie.

laudem ex eo quod ex charitate procedit; dicit enim Gregorius, ult. *Moral.*, ut supra, §32, col. 768, quod « obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est, non terrore pœnæ, sed amore justitiæ. » Ergo charitas est potior virtus quam obedientia.

Respondeo dicendum, quod, sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret, ita meritum virtuosi actus consistit e contrario [1] in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhæreatur, major est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illæ virtutes quibus Deo secundum se inhæretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur.

Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior est, quanto aliquis majus aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum; quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ, inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.

Unde Gregorius dicit, ult. *Moral.*, ut sup., § 28, quod « obedientia victimis jure præponitur; quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. » Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogasset, nisi hoc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod directe ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent; sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest : dicitur enim I Joan., II, 4, quod *qui dicit se nosse* Deum, *et mandata ejus non custodit, mendax est... qui autem servat verba* * *ejus, vere in hoc charitas Dei* * *perfecta est.* Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle et nolle. * *Verbum.*

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum et honorem superiori : et quantum ad hoc sub diversis virtutibus continetur; licet secundum se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia; inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate; inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quæ est prinpalis actus religionis. Unde secundum hoc laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre : et etiam quia « in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, » ut Gregorius dicit, loc. sup. cit., § 28. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositive ad earum generationem et conservationem, intantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo : primo, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti : unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundo, quia infusio gratiæ et virtutum, potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum : et secundum hoc neque tempore, neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid hujusmodi : et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bo-

[1] Parm. omittit: « e contrario. »

num, ad quod homo non tenetur ex necessitate : et tale bonum debet quandoque propter obedientiam prætermittere; ad quam ex necessitate homo tenetur : quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo : et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, « qui ab uno quolibet bono subjectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus penitus repulsa jejunet. » Et sic per obedientiam, et alia[1] bona, potest damnum unius boni recompensari.

Conclusio. — Obedientia, qua propter Deum, maximum bonorum humanorum, videlicet propria voluntas contemnitur, primum obtinet locum inter virtutes morales.

ARTICULUS IV.

Utrum in omnibus sit Deo obediendum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth., IX, 30, quod Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens : *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt eum per* * *totam terram illam.* Nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

* *In tota terra illa.*

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem; sicut præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem, ut habetur Genes., XXII; et Judæis, ut furarentur res Ægyptiorum, ut habetur Exod., XI, quæ sunt contra justitiam; et Oseæ, quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut supra habitum est.

Sed contra est quod dicitur Exod., XXIV, 7 : *Omnia, quæcumque* * *locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes.*

* *Quæ locutus est.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qui obedit movetur per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet.

Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni, ita etiam quadam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare, sed sicut Gregorius dicit XIX *Moral.*, cap. XXIII, § 36, col. 120, t. 2, « servis suis sese sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia « hoc[2] est natura uniuscujusque rei quod in ea Deus operatur, » ut habetur in Glossa *ad Rom.*, XI, v. 24, col. 508, t. 2, operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ; ita etiam nihil Deus potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ, quod Dei voluntati conformetur et ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo, præceptum Abrahæ factum, quod filium innocentem occideret, non fuit contra justitiam, quia Deus est auctor mortis et vitæ. Similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Judæis, ut res Ægyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti, nec obediendo Deo, nec obedire volendo, peccaverunt.

Ad tertium dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle : et hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum; et ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

Conclusio. — Sicut naturali necessitate omnia subduntur divinæ notioni, ita quadam justitiæ

[1] Ita communiter; cod. Alcan. « et talia. »

[2] Sic apud Migne : « Id est natura quod Deus facit. » Desumitur hæc glossa ex Aug., XXVI *Contra Faustum*, c. III, col. 480, t. 8.

necessitate omnes voluntates divino imperio parere tenentur.

ARTICULUS V.

Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ad Coloss., III, 20: *Filii, obedite parentibus per omnia;* et postea subdit : *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus.* Ergo eadem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum et subditos, secundum illud Deuter., v, 5 : *Ego sequester et medius fui inter Deum* * *et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus.* Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tamquam præcepta Dei : unde et Apostolus dicit, ad Gal., IV, 14 : *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum;* et I ad Thess., II, 13 : *Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei.* Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita etiam et prælatis.

* *Dominum.*

3. Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed contra est quod dicitur Act., v, 29 : *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus prælatis est obediendum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, obediens movetur ad imperium præcipientis quadam necessitate justitiæ; sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter : uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat; alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; sicut humor quandoque subjicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exsiccari, sive consumi. Similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum majoris potestatis. Ut enim Rom., XIII, super illud : *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt,* dicit Glossa *ord.*, col. 512, t. 2, « si quid [1] jusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursum si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. » Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquod præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca in III *De beneficiis*, cap. XX, in princip. : « Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est : corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris. » Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo.

Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo; quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda, aut aliquo alio hujusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis; sicut miles duci exercitus in his quæ pertinent ad bellum, servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam; et sic de aliis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Apostolus dicit [2], *per omnia*, intelligendum est quantum ad illa quæ per-

[1] Brevius in glossa; plenius autem in D. Aug. *Serm.* LXI, unde glossa desumpta est, c. VIII, col. 421, t. 5.

[2] Parm. : « intelligendum est *per omnia.* »

(*a*) Unde obedientia non debet esse absolute cæca; debet enim distinguere inter licita et illicita, ea ad quæ obligatio est et ea ad quæ non est.

tinent ad jus patriæ, vel dominativæ potestatis.

Ad secundum dicendum, quod Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia et interiora et exteriora : et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate : et quantum ad illa medii sunt inter Deum et subditos ; quantum ad alia vero immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad tertium dicendum, quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis prælatis subduntur ; et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur quæ possunt ad regularem conversationem pertinere ; et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis : dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui : una sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur ; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis ; alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit.

Conclusio. — Subditi in iis tantummodo, superioribus suis obedire tenentur, in quibus ipsi suis superioribus subjiciuntur, et in quibus ipsi superiores sublimioris potestatis præcepto non adversantur.

ARTICULUS VI.

Utrum Christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod christiani non teneantur sæcularibus potestatibus obedire. Quia, super illud Matth., XVII : *Ergo liberi sunt filii*, dicit Glossa [1] *ord.*, col. 145, t. 2 : « Si in quo- « libet regno filii illius regis qui regno illo præfertur, sunt liberi, tunc filii regis illius cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. » Sed christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei secundum illud Joan., I, 12 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Ergo non tenentur potestatibus sæcularibus obedire.

2. Præterea, ad Rom., VII, 4, dicitur : *Mortificati estis legi per corpus Christi:* et loquitur de lege divina veteris Testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines sæcularibus potestatibus subduntur, quam lex divina veteris Testamenti. Ergo multo magis homines per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subjectionis, qua sæcularibus principibus astringebantur.

3. Præterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit in IV *de Civ. Dei*, c. IV, col. 115, t. 7 : « Remota justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia ? » Cum ergo dominia sæcularia principum [2] plerumque cum injustitia exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione principium sumpserint, videtur quod non sit principibus sæcularibus obediendum a christianis.

Sed contra est quod dicitur ad Tit., III, 1 : *Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse ;* et I Petri, II, 13 : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus tamquam ab eo missis.*

Respondeo dicendum, quod fides Christi est justitiæ principium et causa, secundum illud Rom., III, 22 : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi :* et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem justitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant : aliter enim non posset humanarum rerum status conservari.

Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus obedire teneantur *(a)*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, servitus, qua homo homini subjicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vitæ per gratiam Christi liberamur a defectibus

[1] Aliter in Glossa *ord.* Strabi apud Migne : « Si liberi sunt filii regni in omni regno, tunc multo magis liberi sunt filii illius regni, sub quo sunt omnia regna, in quolibet terreno regno. » Glossa desumpta est ex Aug., l. I quæst. Ev., q. XXXIII, col. 1327, t. 3.

[2] Sic cod. ; in Parm. : « Principum sæcularium. »

(a) Lutherus : « Nulla lex, sive ab hominibus, sive ab angelis, ullo jure Christianis imponi potest, nisi in quantum velint. »

Wicleff, et Pauperes de Lugduno : « Obediendum non est Romano Pontifici, aut aliis Ecclesiæ prælatis. »

Anabaptistæ : « Subjecti non sunt homines alicui legitimæ potestati. »

Pseudo-Apostoli : «Nemo debet, quemadmodum Apostoli, cuiquam, nisi Christo, subjici. »

animæ, non autem a defectibus corporis, ut patet per Apostolum Rom., VII, 23, qui dicit de seipso, quod mente servit legi Dei, carne autem legi peccati. Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa *ordin.*, super illud I ad Timoth., VI : *Quicumque sunt sub jugo servi*, col. 631, t. 2.

Ad secundum, dicendum quod lex vetus fuit figura novi Testamenti ; et ideo debuit cessare, veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subjicitur homini : et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

Ad tertium dicendum, quod principibus sæcularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo justitiæ requirit. Et ideo si non habent justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta præcipiant, non tenentur eis subditi obedire ; nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

CONCLUSIO. — Cum per fidem Christi firmetur magis quam tollatur justitiæ ordo, necessarium est, ut Christi fideles sæcularibus potestatibus subjiciantur.

QUÆSTIO CV.

DE INOBEDIENTIA.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de inobedientia; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum sit peccatum mortale ; 2° utrum sit gravissimum peccatorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum inobedientia sit peccatum mortale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superius positam. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix, aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum : quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Sed contra est quod ad Rom., I, et II ad Tim., III, inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est spiritualis vita. Charitate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut supra dictum est. Et ideo inobedientem esse divinis præceptis est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium.

In præceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia qua quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundum illud ad Rom., XIII, 2 : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia : quia non est contra præceptum, sed præter præceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo, sed solum tunc quando aliquis præceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiæ. Et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quod homo præceptis alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quod nullus obligatur ad impossibile : et ideo si tot præ-

cepta Prælatus aliquis ingerat[1] quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato. Et ideo Prælati abstinere debent a multitudine præceptorum.

Conclusio. — Non obedire divinis præceptis, et superiorum mandatis, peccatum mortale est, cum charitati adversetur.

ARTICULUS II.

Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim, I Reg., xv, 23 : *Quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere.* Sed idololatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est. Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in Spiritum sanctum, per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est. Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum : et ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom., v, 19, quod *per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi.* Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quam alia quæ ex ea causantur.

Sed contra est quod gravius est contemnere præcipientem quam præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter : uno modo ex parte præcipientis; quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat; tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati : cujus signum est quod præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Unde consequens est quod quanto superior est ille qui præcipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini. Secundo ex parte præceptorum : non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat : magis enim unusquisque præcipiens vult finem, et id quod est fini propinquius; et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est quod quanto præceptum datur de meliori, tanto est ejus inobedientia gravior : quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis, non semper magis fertur in melius : et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quod majus bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis.

Sic ergo oportet secundum[2] diversos, inobedientiæ gradus diversis peccatorum gradibus comparare : nam inobedientia, qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ gravius est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori[3] præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens : quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid hujusmodi, gravius est, etiam semota per intellectum inobedientia a peccato, quam[4] peccatum in quo contemnitur solum Dei præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis, quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut et idololatria, licet idololatria magis.

[1] Parm. addit : « Seu injungat. »
[2] Sic cod. ; diversi autem illi sunt Deus et proximus. — In Parm. : « Oportet diversos inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus, etc. »
[3] Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum putant : « minus potiori. »
[4] Parm. addit : « esset illud ; » cod. Alcan. : « quam illud peccatum, etc. »

Ad secundum dicendum, quod non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum ; sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cujuscumque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum : alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri a peccato : sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directe ducunt ad pœnitentiam et remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum primi parentis ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundum quod est speciale peccatum ; sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam, secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

Conclusio. — Inobedientia non est simpliciter gravissimum peccatorum.

QUÆSTIO CVI.

DE GRATIA SIVE GRATITUDINE.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de gratia, sive gratitudine et ingratitudine.

Circa gratiam autem quæruntur sex : 1° utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta ; 2° quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrum innocens, vel pœnitens ; 3° utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas ; 4° utrum retributio gratiarum sit differenda ; 5° utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium vel secundum dantis affectum ; 6° utrum oporteat aliquid majus rependere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia a Deo et a parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus pertinet ad virtutem religionis ; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea, retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap. iv. Sed gratiæ redduntur, ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum quæ pertinet ad gratitudinem, est actus justitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

1. Præterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. xiii, et in IX, cap. i. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia, sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed contra est quod Tullius ponit gratiam specialem justitiæ partem, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem ; ita tamen quod semper in majori illud quod minus est contineatur. In Deo autem primo et principaliter invenitur causa debiti, in eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum ; secundario autem in patre, quia est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium ; tertio autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt ; quarto autem in aliquo benefactore, a quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur.

Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, a quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quod post religionem qua debitum cultum Deo impendimus, et pietatem qua colimus parentes, et observantiam qua colimus personas dignitate præcellentes, est gratia, sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat ; et distinguitur a præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est etiam quædam excellens gratia, sive gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad secundum dicendum, quod retri-

butio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale : puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ, sive gratitudinis, retributio pertinet quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde et gratitudo est minus grata, si sit coacta, ut Seneca dicit in lib. III *De benef.*, cap. VII.

Ad tertium dicendum, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quidquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiæ impeditivum; et quidquid est virtuosum, est amicitiæ provocativum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

Conclusio. — Gratia, quæ benefactoribus benefiium reddit, est specialis virtus a religione, pietate, et observantia distincta.

ARTICULUS II.

Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens. Quanto enim aliquis majus donum a Deo percipit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed majus est donum innocentiæ quam justitiæ restitutæ. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit in II *Confess.*, cap. VII, col. 681, t. 1 : « Quis hominum suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus ei necessaria fuerit misericordia tua, qua donas peccata conversis ad te? » Et postea subdit : « Et ideo te tantumdem, imo amplius diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. » Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam pœnitens.

3. Præter ea quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto major pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quam in pœnitente : dicit enim Augustinus ibidem : « Gratiæ tuæ deputo, et misericordiæ tuæ, quod peccata mea tamquam glaciem solvisti; gratiæ tuæ deputo et quæcumque non feci mala : quid enim non facere potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ mea sponte feci mala, et quæ te duce non feci. » Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

Sed contra est quod dicitur Luc., VII, 47 : *Cui * plus dimittitur, plus diligit.* Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actus.

* *Minus dimittitur, minus diligit.*

Respondeo dicendum, quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis : unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia. Uno modo ex quantitate dati : et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus donum ei datur a Deo, et magis continuatum, cæteris paribus, absolute loquendo. Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis; et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo: cum enim esset dignus pœna, datur ei gratia. Et sic licet illud donum quod datur innocenti, sit absolute consideratum majus, tamen donum quod datur pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum; sicut etiam parvum donum pauperi datum est majus quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. I de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quam pœnitens, si ad gratiam ei datam attendatur : pœnitens vero magis quam innocens, si dicatur gratia major, quæ magis gratis datur.

ARTICULUS III.

Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud Eccli., XIV,

5 : *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio; quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste et utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis; cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio : quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de virtute in vitium, et sic videtur quod ei honeste recompensari non potest :quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, et omnino recompensare non potest. Ergo videtur quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Præterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficii est nociva, vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed contra est quod dicitur I ad Thess., ult., 18 : *In omnibus gratias agite.*

Respondeo dicendum, quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit I cap. *De div. nom.*, § 7, col. 595, t. 1, quod « Deus [1] omnia in se convertit tamquam omnium causa. » Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, inquantum hujusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque : et sicut de patre dictum est supra, benecfatori quidem, inquantum hujusmodi, debetur honor et reverentia, eo quod habet rationem principii ; sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio, si indigeat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Seneca dicit in lib. V *De benef.*, cap. IX, « sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit,nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis ; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat ; sed naturæ suæ paret, quæ movet ad refutanda nociva, et ad appetenda proficua. » Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo et ingratitudo : non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de justitia dicit Philosophus in V *Ethic.*, cap. ult., inquantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis, sicut diversæ personæ.

Ad secundum dicendum, quod boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens a gratiarum actione cessare ; minus tamen quam si modo debito præstitisset, quia ut Seneca dicit in lib. II *De b enef.*, cap. VI, in princ., « multum celeritas fecit, multum abstulit mora. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Seneca dicit in VI *De benef.*, cap. XII, « multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra ; an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori suo pabulum prospicit. » Et mox, cap. XIII : « Si modo me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solum injustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit. »

Ad quartum dicendum, quod sicut Seneca dicit in III *De benef.*, cap. XXI, in princ., « quamdiu servus præstat quod a servo exigi solet, ministerium est ; ubi

[1] Corderius : « Deus omnium rerum causa est... eademque ad se convertens.»

plus quam a servo necesse est, beneficium est : ubi enim in affectum amici transit, si tamen transit, desinit vocari ministerium. » Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit, quam in effectu : ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit in II *De benef.*, cap. XXII, in fin. : « Qui grate beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit. Quod grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus : quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur. » Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ et honoris. Unde Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. ult., quod « superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri. » Et Seneca dicit in VI *De benef.*, cap. XXIX, in fin. : « Multa sunt per quæ quidquid debemus reddere et felicibus possumus : fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, et sine adulatione jucundus. » Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam ejus, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur ; quia, ut Seneca dicit in VI *De benef.*, cap. XXVI, in fin. : « Si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes ? » Si autem ille qui beneficium dedit, in pejus mutatus est, debet tamen ei fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc alter est effectus quam prius erat : et ideo non debetur ei recompensatio beneficii, sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest, salva honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum in IX *Ethic.*, cap. III, in fin.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est recompensatio beneficii præcipue pendet ex affectu : et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis. Si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, ut Seneca dicit in VII *De benef.*, cap. XIX, parum a princ. : « Reddendum mihi est, non servandum, cum reddidero, ac tuendum. »

Conclusio. — Cum benefactor sit causa et principium quoddam beneficiati, tenetur is, cui benefit, suo benefactori gratias agere.

ARTICULUS IV.

Utrum homo debeat statim beneficium recompensare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum ; quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est. Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea, quanto aliquod bonum fit majore animi fervore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod statim homo beneficium reddat.

3. Præterea, Seneca dicit in II *De benef.*, cap. V, circ. fin., quod « proprium benefactoris est libenter, et cito facere. » Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

Sed contra est quod Seneca dicit in IV *De benef.*, in fin. : « Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris. »

Respondeo dicendum, quod sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum, ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet : unde Seneca dicit in II *De benef.*, in fin. : « Vis reddere beneficium ? accipe benigne. » Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit[1] munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio[2]. Ut enim Seneca dicit in IV *De benef.*, in fin., « si nimis cito cupit solvere, invitus debet ; et qui invitus debet, ingratus est ».

Ad primum ergo dicendum, quod de-

[1] Parm. addit : « Aliquod. »

[2] Parm. addit : « Sed invita. »

bitum legale est statim solvendum; alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis : et ideo oportet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum, quod fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus : et ideo si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda : et tunc non est amplius tardandum, cum opportunum tempus advenerit : et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

Conclusio. — Nonnisi secundum animi affectum oportet beneficium statim recompensare.

ARTICULUS V.

Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris[1], *an secundum effectum.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum benefacientis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

2. Præterea, gratia quæ recompensat beneficia est pars justitiæ. Sed justitia respicit æqualitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus benefacientis.

3. Præterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

Sed contra est quod Seneca dicit in I *De benef.*, cap. VII, circa princ. : « Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice, et qui exiguum tribuit, sed libenter. »

Respondeo dicendum, quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiam, ad gratiam et ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo, et aliis hujusmodi ; et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati.

Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiæ, secundum quod habet rationem debiti moralis ; aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiæ oportet respectum haberi ad amicitiæ causam : unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est ; in amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis ; quia hoc præcipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. XIII, in fin. Et similiter, quia gratia respicit beneficium, secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum, ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit in I *De benef.*, cap VI, circa princ. : « Beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo ».

Ad secundum dicendum, quod gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus justitiæ, ut supra dictum est. Unde non oportet quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

Ad tertium dicendum, quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt ; sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudenter et prompte aliquis beneficium impendit.

Conclusio. — Recompensatio quæ fit secundum justitiam, vel utilem amicitiam, secundum effectum magis, quam secundum affectum attendenda est : in honesta autem amicitia et gratia magis secundum affectum.

[1] Edit. veteres hic et in textu : « beneficiantis. » Sed in lingua latina medii œvi « beneficiare » significat : beneficio ecclesiastico aliquem donare ; et de hoc non agitur.

ARTICULUS VI.

Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim, sicut parentibus, nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, circa fin. Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare, et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia « infinitum aufert naturam boni, » ut dicitur in II *Metaph.*, text. 8. Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit. Sed majus est quidam æqualitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum et justitiæ oppositum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. v, a princ. : « Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere; » quod quidem fit dum aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid majus faciat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis. In quo quidem præcipue hoc commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii : quia quamdiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit.

Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid majus retribuat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus beneficii quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius a parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit, lib. VIII *Ethic.*, circa fin. Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid majus patri retribuere, ut Seneca dicit in III *De benef.*, cap. XXIX, XXX et XXXV. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad secundum dicendum, quod debitum gratitudinis ex charitate derivatur : quæ quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud ad Rom., XIII, 8 : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum ; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

Conclusio. — Honestatis ratio atque debitum postulat, ut compensatio non tantummodo æquet, sed etiam superet acceptum beneficium.

QUÆSTIO CVII.

DE INGRATITUDINE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ingratitudine ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum ingratitudo semper sit peccatum ; 2° utrum ingratitudo sit peccatum speciale ; 3° utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale ; 4° utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ingratitudo sit semper peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in III *De beneficiis*, cap. I, circa med., quod « ingratus est qui non reddit beneficium. » Sed quandoque aliquis non posset recompensare

beneficium nisi peccando, puta si aliquis[1] auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis : quia secundum Augustinum, lib. III *De lib. arb.*, cap. XVIII, col. 1295, t. 1[2], « nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat : oblivio etiam non est in potestate nostra : cum tamen Seneca dicat in III *De beneficiis*, loc. cit., quod « ingratissimus omnium est qui oblitus est. » Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

3. Praeterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ad Rom., XIII, 8 : *Nemini quidquam debeatis.* Sed « qui invitus debet, ingratus est, » ut Seneca dicit in IV *De beneficiis*, in fin. Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

Sed contra est quod II ad Timoth., II, 2, ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur : *Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti*, etc.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum, quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitudo est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratitudo respicit beneficium : ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum : et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem[3], si sit deceptus, dum credidit adjuvare ad bonum, et adjuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio ut adjuvetur ad peccandum : quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum ; quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum, quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est. Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, quæ[4] non subjacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim, dicit Seneca in III *De benef.*, cap. X, in fin., «apparet illum non sæpe de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio. »

Ad tertium dicendum, quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

CONCLUSIO. — Quævis ingratitudo, cum gratitudini adversetur, peccatum est.

ARTICULUS II.

Utrum ingratitudo sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo gratitudo non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus ; puta si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud hujusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit in III *De beneficiis*, cap. I, circa med : « Ingratus est qui dissimulat, ingratus est qui non reddit, et ingratissimus omnium qui oblitus est. » Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Sed contra est quod ingratitudo opponitur gratitudini, sive gratiæ, quæ est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod omne vitium[5] quod ex defectu virtutis nominatur, magis virtuti opponitur ; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum ; puta si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet. Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum

[1] Parm. omittit : « aliquis. »
[2] Vide etiam l. I *Retractat.*, c. IX, col. 596, t. 1.
[3] Parm.: «voluntatem bonam.» — [4] Parm. : «qui.»
[5] Parm. : « Respondeo dicendum quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur. » — Sed hoc falsum est, siquidem non omne vitium ex defectu virtutis nominatur, dum quædam nominentur ex excessu.

est, in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum; differunt enim cæcitas et surditas secundum differentiam visus et auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum.

Habet tamen diversos gradus secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur : in qua primum est quod homo acceptum beneficium recognoscat; secundum est quod laudet et gratias agat; tertium est quod retribuat pro loco et tempore secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione; ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertius et gravissimus est, quod non recognoscat sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere : formaliter autem ingratitudo est, quando actualiter beneficium contemnitur; et hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri; et secundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum, quod illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

Conclusio. — Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratitudo adversatur, ita ingratitudo speciale peccatum est, in varios distinctum gradus, vel modos.

ARTICULUS III.

Utrum ingratitudo semper sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo; alioquin omnes homines essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

2. Præterea, ex hoc aliquod peccatum, est mortale, quod contrariatur charitati, ut supra dictum est. Sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit in II *De beneficiis*, cap. x, in fin. : « Hæc benefici inter duos lex est; alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam. » Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oporteret, si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

4. Sed contra est quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed, sicut Seneca dicit ibidem, cap. ix, in fin., « interdum et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat; » quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, ingratus dicitur aliquis dupliciter; uno modo per solam omissionem; puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto, et hoc non semperest peccatum mortale; quia, ut supra dictum est, debitum gratitudinis est ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur; et ideo si illud prætermittit, non peccat mortaliter; est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur quod ex necessitate debetur beneficio, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu.

Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit; et hoc etiam secundum conditionem ejus quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale.

Sciendum tamen quod ingratitudo quæ

provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem; illa vero quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem; habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum, quod ingratitudo quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam : quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum, quod idem Seneca dicit in VII *De benef.*, cap. XXII : « Errat, si quis æstimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cum ergo dicimus : Meminisse non debet, hoc volumus intelligi : Prædicare non debet, nec jactare. »

Ad quartum dicendum, quod ille qui ignorat beneficium, non est ingratus, si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare, si nosset. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur, beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quod consulit verecundiæ ejus qui beneficium accipit.

CONCLUSIO. — Ingratitudo pro diversitate circumstantiarum, interdum veniale est peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap., XVI, 29: *Ingrati spes tamquam hibernalis glacies tabescet.* Non autem ejus spes tabesceret, si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitudinis. Ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, *In* quo quis peccat, per hoc et torquetur*, ut dicitur Sap., XI, 17. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

* *Per quæ peccat quis per hæc et torquetur.*

Sed contra est quod dicitur Luc., VI, 35, quod Altissimus *benignus est super ingratos et malos.* Sed per ejus imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

Respondeo dicendum, quod circa ingratum duo consideranda sunt : primo quidem, quid est quod ipse dignus sit pati; et sic certum est quod meretur beneficii subtractionem.

Alio modo considerandum est quid oporteat beneficum facere. Primo namque non debet esse facilis ad ingratitudinem judicandam; quia « frequenter aliquis, » ut Seneca dicit, lib. III *De benef.*, cap VII, « qui non reddidit, gratus est, » quia forte non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundo debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat; quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, et pejor fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si vero ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum; ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

CONCLUSIO. — Quamquam beneficiorum gratia sit ingratis subtrahenda, sic merente ingratitudine; convenientius tamen est tantisper ingratis benefacere, dum a tali vitio quoquo modo resipiscant.

QUÆSTIO CVIII.

DE VINDICATIONE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vindicatione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum vindicatio sit licita; 2° utrum sit specialis virtus; 3° de modo vindicandi; 4° in quos sit vindicta exercenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum vindicatio sit licita.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum; dicitur enim Deut., XXXII, 35 (secundum aliam litteram Chaldaic. Paraphr.), et Rom., XII, 19: *Mihi vindicta, et ego retribuam.* Ergo omnis vindicatio est illicita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant., II: *Sicut lilium inter spinas*, dicit Glossa *ord.*, col. 1136, t. 1: « Non[1] fuit bonus, qui malos tolerare non potuit. » Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris sed amoris, ut Augustinus dicit *Contra Adamantum*, c. XVII, § 2, col. 159, t. 8. Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea, ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire: dicit enim Chrysostomus *Super Matth., hom.* [2] V *Op. imperf.*, inter med. et fin.: « Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre. » Ergo vindicatio videtur esse illicita.

5. Præterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quam peccatum unius tantum: dicitur enim Eccli., XXVI, 5: *A tribus timuit cor meum.... delaturam civitatis, collectionem populi, et calumniam mendacem.* Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda: quia super illud Matth., XIII, 29: *Ne forte eradicetis triticum, sinite utraque crescere*, dicit Glossa quod « multitudo non est excommunicanda, nec princeps. » Ergo nec alia vindicatio est licita.

Sed contra, nihil est expectandum a Deo, nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda a Deo: dicitur enim Luc., XVIII, 7: *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte?* quasi diceret: imo faciet. Ergo vindicatio non est per se mala et illicita.

Respondeo dicendum, quod vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum: quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius qui sibi injuste intulit malum; sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem: non enim debet homo in alium peccare propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum; hoc enim est vinci a malo, quod Apostolus prohibet ad Rom., XII, 21, dicens: *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum.*

Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiæ conservationem, et Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa: dicitur enim ad Rom., XIII, 4, de principe terreno, quod *Dei minister est vindex in iram ei qui male* agit.* Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est: et ideo peccat. ** Malum agit.*

Ad secundum dicendum, quod mali tolerantur a bonis in hoc quod ab eis proprias injurias patienter sustinent, secundum quod oportet; non autem tolerant eos, ut sustineant injurias Dei et proximorum. Dicit enim Chrysostomus *Super Matth.*, loc. cit. in arg. 4: « In propriis injuriis esse quempiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium. »

Ad tertium dicendum, quod lex Evangelii est lex amoris: et ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor

[1] Desumitur glossa ex Greg., *Hom.* XXXVI *in Evang.*, col. 1286, t. 2.

[2] Non est D. Chrysostomi.

incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quod injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam : et tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci ; sicut patet de Elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur IV Reg., I ; et similiter Elisæus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV Reg., II ; et Silverius [1] papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur XXIII, quæst. IV, cap. « Guilisarius, » col. 1191. Inquantum vero injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat. Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. I *De serm. Domini in monte*, cap. XIX, etc., col. 1257, t. 3.

Ad quintum dicendum, quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari Rubro, persequentes filios Israel, ut habetur Exod., XIV, et sicut Sodomitæ universaliter perierunt; vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod., XXXII, in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur; sicut Dominus, Num., XXV, mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri : si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum : alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus si sine scandalo multitudinis puniri non posset : nisi forte esset tale peccatum principis, quod magis noceret multitudini vel spiritualiter vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

CONCLUSIO. — Vindicatio orta ex animi quodam livore contra peccantem, illicita est, non autem si procedat ex charitate.

[1] Perperam al. : « Silvester. »

ARTICULUS II.

Utrum vindicatio sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ. Ergo pari ratione vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, et per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

Sed contra est quod Tullius, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., ponit eam partem justitiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, circ. princ., aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet conplementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales quæ pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta : unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra injurias ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem : dicit enim Tullius in sua *Rhetorica*, loc. sup. cit., quod « vindicatio est per quam vis, aut injuria, et omnino quidquid obscurum [2] est, » idest, igno-

[2] Apud Tullium : « obfuturum. »

miniosum, « defendendo, aut ulciscendo propulsatur. »

Unde vindicatio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ ; ita etiam punitio peccatorum secundum quod pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ ; secundum autem quod pertinet ad immunitatem [1] alicujus personæ singularis, a qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat intentionem[2] amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit ; quia, ut Gregorius dicit in quadam homilia, XXVII *In evangel.*, § 1, col. 1205, t. 2, « nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice charitatis. »

Ad tertium dicendum, quod vindicationi opponuntur duo vitia : unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel sævitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo : aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur Proverb., XIII, 24 : *Qui parcit virgæ, odit filium suum.* Virtus autem vindicationis consistit in hoc ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

Conclusio. — Vindicatio est quædam specialis virtus, per quam in unoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociva.

ARTICULUS III.

Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus. Sed Dominus mandavit Matth., XIII, quod zizania, per quæ significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea, quicumque mortaliter peccant, eadem pœna videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri : quod patet esse falsum.

3. Præterea, cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra est quod in lege divina hujusmodi pœnæ determinantur, et ex supra dictis patet.

Respondeo dicendum, quod vindicatio intantum licita est, et virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur : alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert, XXI *De civ. Dei*, c. XI, col. 725, t. 7, « octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius ; » scilicet « mortem, » per quam tollitur vita; « verbera, talionem, » ut scilicet oculum pro oculo perdat ; per quæ amittit quis corporis incolumitatem : « servitutem, » et « vincula, » per quæ perdit libertatem ; « exilium, » per quod perdit patriam ; « dammum, » per quod perdit divitias ; « ignominiam, » per quam perdit gloriam.

Ad primum dicendum, quod Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æterna quantum ad futuram retributionem,

[1] Ita Mss. et editi passim, optime. Al. « immutationem. »

[2] Parm. : « fervorem. »

quæ est secundum veritatem divini judicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales; et ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit et pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus a peccando abstrahitur: quia plus terret pœna quam alliciat exemplum culpæ.

Conclusio. — Multæ ac variæ sunt humanis et divinis legibus pœnæ statutæ, quibus omnis juste ac digne vindicatur injuria.

ARTICULUS IV.

Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie [1] peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod., xx, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem*; unde et pro peccato Cham Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur Gen., ix. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur IV Reg., v. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum qui dixerunt Matth., xxvii, 25: *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros*. Legitur etiam quod pro peccato Achar populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Josue, vii. Et pro peccato filiorum Eli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur I Reg., iv. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea, illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in ejus potestate; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter paupertatem [2] aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Præterea, ignorantia causat involontarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes: parvuli enim Sodomitarum, licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur Gen., xix. Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num., xvi. Bruta etiam animalia, quæ carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur I Reg., xv. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea, coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit *Super Lucam*, cap. v, col. 1717, t. 2, quod « navicula [3] in qua erat Judas, turbabatur; » unde « et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis. » Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed contra est quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit [4] Augustinus, lib. *de Vera Relig.*, c. xiv, § 27, col. 133, t. 3. Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

Respondeo dicendum, quod pœna dupliciter potest considerari: uno modo secundum rationem pœnæ, et secundum hoc pœna non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est, consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod volontarie factum est. Alio modo potest considerari pœna, inquantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa a peccato futuro, vel etiam promotiva in aliquod bonum; et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa.

Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit majus bonum, ut promoveat minus bonum; sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum, ut sanet calcaneum; quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus

[1] Parm. « voluntarie. »

[2] Sic cod.; Parm.: « pravitatem. »

[3] « Non turbatur ista (navis) quæ Petrum habet, turbatur illa quæ Judam habet. Et si multa illic discipulorum merita navigabant; tamen eam adhuc perfidia proditoris agitabat. In utraque Petrus: sed qui suis meritis firmus est, turbatur alienis. »

[4] Parm.: « lib. III *de lib. Arbitrio*, c. i, circa fin., et l. I *Retractat.*, c. ix.

auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima, ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa: cujusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem: non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa neque in præsenti neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Ad primum ergo dicendum, quod unus homo pœna spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Pœna autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem quia unus homo temporaliter est res alterius; et ita in pœnam ejus etiam ipse punitur; sicut filii secundum corpus sunt quædam res patris, et servi quædam res dominorum. Alio modo inquantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent; vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundum illud Job, xxxiv, 30: *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Unde et pro peccato David populum numerantis populus Israel punitus est, ut habetur II Reg., ult. Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem; sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit in I *De civ. Dei*, cap. IX, col. 21, t. 7. Tertio ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achar, lib. VI *QQ. sup. Heptat.*, quæst. VIII, col. 778, t. 3. Quod autem Dominus dicit: *Visitans peccata parentum in filios in tertiam et quartam generationem*, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur: sed crescente malitia posteriorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit loc. cit., judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei judicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum judicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum judicium aliquis debet puniri sine culpa pœna flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum judicium etiam sine culpa, sed non sine causa; et hoc tripliciter: uno modo ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum vel consequendum; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter bigamiam, vel judicium sanguinis aliquis impeditur a sacris ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune; sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum unius dependet ex bono alterius; sicut in crimine læsæ majestatis filius amittit hereditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus, tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur; tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, et sic graviores pœnas mererentur. In bruta vero animalia, et quascumque alias irrationales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt; et iterum propter detestationem peccati.

Ad quartum dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Judæ cæteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est.

Conclusio. — Pœnæ ut pœnæ nonnisi in eos qui voluntarie peccaverunt sunt exercendæ: nonnunquam tamen pœnæ, ut medicinæ, justis et involuntarie peccantibus sunt infligendæ.

QUÆSTIO CIX.

DE VERITATE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de veritate et vitiis oppositis.

Circa veritatem autem quæruntur quatuor: 1° utrum veritas sit virtus; 2° utrum sit specialis virtus; 3° utrum sit pars justitiæ; 4° utrum magis declinet in minus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veritas sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas. Cum ergo objectum sit prius habitu et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VII, ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis, quia, ut dicitur Proverb., XXVII, 2, *laudet te alienus, et non os tuum:* nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur, Isa., III, 9*: Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales: dicit enim Tullius, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. » Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter superfluum et diminutum; quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus.

Sed contra est quod Philosophus in II et IV *Ethic.*, cap. VII, utrobique ponit veritatem inter cæteras virtutes.

Respondeo dicendum, quod veritas dupliciter accipi potest: uno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum, et sic veritas non est virtus, sed objectum, vel finis virtutis; sic enim accepta veritas non est habitus, quod[1] est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus vel signi ad rem intellectam et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est. Alio modo potest dici veritas, qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax; et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus; quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. »

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus; sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur: quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero: vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum, dupliciter; uno quidem modo ex parte objecti; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem objecti, quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem: æquale autem est medium inter majus et minus : unde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet, et secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quæ sua sunt manifestat; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

CONCLUSIO. — Cum verum dicere sit actus bo-

[1] In Parm. : « qui. »

nus, veritas qua quis verum dicit necessario est virtus, non autem veritas a qua denominatur quidpiam verum.

ARTICULUS II.

Utrum veritas sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus; quinimo omnis virtus est bonitas, quia « bonum facit habentem.» Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea, manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem; quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

3. Præterea, veritas vitæ dicitur, qua quis recte vivit, de qua dicitur Isa., XXXVIII, 3 : *Memento, quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto.* Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam. Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed contra est quod in II *Ethic.*, cap. VII, connumeratur aliis virtutibus.

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum in lib. *De natura boni*, cap. III, col. 553, t. 8, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo secundum quod exteriora nostra vel facta debite ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum; et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis.

Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod verum et bonum subjecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum; sed secundum rationem invicem se excedunt; sicut intellectus et voluntas invicem se includunt[1] : nam intellectus intelligit voluntatem et multa alia, et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde verum secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum appetibile quoddam est; et similiter bonum secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum; inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum; non autem potest esse quod bonitas sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum, quod habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens, et præter intentionem. Quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere; quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quod veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut et quælibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet: et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exterius, et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe, quia hoc pertinet ad omnem virtutem, sed excludendo duplicitatem, qua homo unum prætendit et aliud intendit.

Conclusio. — Veritas est quædam specialis virtus, per quam homo exteriora sua, vel verba vel facta, vel signa, debito ordine disponit.

[1] Sic cod. ; Parm. : « excedunt. »

ARTICULUS III.

Utrum veritas sit pars justitiæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus. Ergo veritas non est pars justitiæ.

2. Præterea, veritas pertinet ad intellectum. Justitia autem est in voluntate, ut supra habitum est. Ergo veritas non est pars justitiæ.

3. Præterea, triplex distinguitur veritas secundum [1] Hieronymum, scilicet « veritas vitæ, et veritas justitiæ, et veritas doctrinæ. » Sed nulla istarum est pars justitiæ : nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, ut dictum est ; veritas autem justitiæ est idem justitiæ, unde non est pars ejus ; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

Sed contra est quod Tullius, lib. II de *Invent.*, aliquant. ante fin., ponit veritatem inter partes justitiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ab ejus perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia in duobus : uno quidem modo in hoc quod est ad alterum ; manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis [2], est ad alterum, inquantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat ; alio modo, inquantum justitia æqualitatem quamdam in rebus constituit : et hoc etiam facit virtus veritatis : adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione justitiæ quantum ad rationem debiti : non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit justitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.

Unde veritas est pars justitiæ, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum, quod veritas, secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum ; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus, et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam, et secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitæ, ut dictum est. Veritas autem justitiæ dicitur dupliciter : uno modo secundum quod ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis, et secundum hoc differt veritas justitiæ a veritate vitæ, quia veritas vitæ est secundum quam aliquis recte vivit in seipso, veritas autem justitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis, quæ sunt ad alterum, servat ; et secundum hoc veritas justitiæ non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. Alio modo potest intelligi veritas justitiæ, secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat ; puta cum aliquis in judicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit ; et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, et non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. Unde Philosophus in IV *Ethic.*, cap. VII, in med., de hac virtute determinans dicit : « Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad justitiam vel injustitiam contendunt. » Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat, qualis est ; ut [3]

[1] Non occurrit apud Hieronymum. Parm. affert glossam Lyrani super illud Matth., XV : *Audito hoc, scandalisati sunt.*

[2] Sic cod. ; in Parm. : « voluntatis, » et editor in notula quadam addit : « Nicol. et alii edit. habent hic, « veritatis, » erronee. »

[3] Parm. : « et.»

non alia quam circa ipsum sint, nec majora, nec minora. Verumtamen quia vera nobilia,[1] inquantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt, et ad nos pertinent, secundum hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere; et quæcumque alia veritas qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

Conclusio. — Veritas est justitiæ pars, prout annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus veritatis magis declinet in minus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo majus incurrit falsitatem, ita et dicendo minus: non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quam quatuor esse tria. Sed « omne falsum est secundum se malum, et fugiendum, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VII, ante med. Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in majus.

2. Præterea, quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri; sicut fortitudo est propinquior audaciæ quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri: quia veritas, cum sit æqualitas quædam, in medio punctali[2] consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea, in minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat[3]; in majus autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quam qui superaddit: quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in majus quam in minus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VII, circa med., quod « homo secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus. »

Respondeo dicendum, quod declinaer in minus a veritate contingit dupliciter: uno modo affirmando: puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam, vel sanctitatem vel aliquid hujusmodi: quod fit sine præjudicio veritatis, quia in majori etiam est minus; et secundum hoc hæc virtus declinat in minus. Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, « videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. Homines enim qui majora de seipsis dicunt quam sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes: homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt quasi aliis condescendentes per quamdam moderationem. » Unde Apostolus dicit II ad Corinth., XII, 6: *Si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam; parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me.* Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest: et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum; et tamen hoc ipsum esset minus repugnans virtuti[4], non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus: magis enim repugnat prudentiæ, quia periculosius est et onerosius aliis, quod aliquis existimet vel jactet se habere quod non habet, quam quod existimet vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Declinare in minus affirmando, ut videlicet quispiam de seipso minus boni dicat, quam in ipso est, ad veritatis virtutem pertinet: non autem declinare in minus negando, ut videlicet quispiam neget bonum sibi inesse quod vere inest.

QUÆSTIO CX.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI, ET PRIMO DE MENDACIO.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati: et primo de mendacio; secundo de simulatione sive hypocrisi; tertio de jactantia et opposito vitio.

Circa mendacium quæruntur quatuor: 1° utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem; 2° de speciebus mendacii; 3° utrum mendacium semper sit peccatum; 4° utrum semper sit peccatum mortale.

[1] Parm. : « quia moralia. »
[2] Parm. : « punctuali. »
[3] Parm. : « veritati aliquid subtrahens. »
[4] Parm. : « veritati. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mendacium semper opponatur veritati.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate : qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustimus dicit in lib. *De mendac.,* CIII, col. 489, t. 6. Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis, quia, secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. VII, secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone, et in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis : dicitur enim ab Augustino, lib. *Contra mendacium*, XII, col. 537, t. 6, quod « mendacium est falsa vocis significatio. » Sic ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De mendacio*, loc. cit., quod « culpa mentientis est fallendi cupiditas. » Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiæ, vel justitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro *De mendacio,* c. IV, col. 491 : « Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium. » Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

Respondeo dicendum, quod actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto et ex fine : nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet.

Dictum est autem quod virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa : quæ quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum : omnis enim repræsentatio consistit in quadam collatione, quæ proprie pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamen hujusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius, et ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri: quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur.

Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur, et formaliter propter voluntatem falsum dicendi, et effective propter voluntatem falsitatem imprimendi.

Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi (*a*); unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est præter intentionem dicentis : unde non habet perfectam rationem mendacii; id enim quod præter intentionem dicen-

(*a*) Hic D. Thomas ad mendacii formale non exigit intentionem fallendi, sed solummodo voluntatem enuntiandi falsum. Communiter auctores, sed minus recte, intentionem fallendi requirunt; nil validum, nil rationabile clarissimæ D. Thomæ expositioni in hac parte opponi potest, nisi ab hominibus vulgare præjudicium vel cæce, vel superbe accipientibus. Ego voluntatem habeo falsum enuntiandi; ergo contra veritatem dicendi; ergo mentiendi; ergo mendax ego sum. Respondeant mille et plusquam mille argutiunculis P. Henno, Layman, et alii, mens humana immobiliter, dummodo non sit corrupto, pro D. Thoma stabit. Cæterum ipse P. Henno concedit non requiri animum fallendi expressum et formalem, sed sufficere animum fallendi tacitum contentum in verbis quæ nata sunt in talibus vel talibus circumstantiis fallere. Mira prorsus eximii theologi ingenuitas! Nonne, absque mea intentione formali dicendi falsum, mendacium esset, ex communi interpretatione quæ animi intima ignorat, etiamsi tacitus in verbis animus fallendi includeretur? Quidquid interpretentur homines, nisi habeam intentionem formalem dicendi falsum, non mentior.

tis est, per accidens est, unde non potest esse specifica differentia. Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi; licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen hujusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem : unde ad speciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius; sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur si formam habeat, etiamsi desit formæ effectus; sicut patet in gravi, quod violenter sursum detinetur ne descendat secundum exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quod mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque magis judicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, II *De doctr. christ.*, c. III, col. 37, t. 3, voces præcipuum locum tenent inter alia signa. Et ideo cum dicitur quod « mendacium est falsa vocis significatio, » nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis.

Ad tertium dicendum, quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ.

Conclusio. — Mendacium directe et formaliter veritatis virtuti opponitur.

ARTICULUS II.

Utrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mendacium insufficienter dividatur per mendacium « officiosum, jocosum et perniciosum. » Divisio enim est danda secundum ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum in VII *Metaph.*, text. 43, et lib. I *De part. animal.*, cap. III, circa med. Sed intentio effectus est præter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad ipsum, ut videtur; unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Hæc autem divisio datur secundum intentionem effectus : nam mendacium jocosum est quod fit causa ludi; mendacium autem officiosum est quod fit causa utilitatis; mendacium autem perniciosum est quod fit causa nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea, Augustinus in lib. *De mendacio*, cap. XIV, col. 505, t. 6, dividit mendacium in octo partes : quorum primum est « in doctrina religionis; » secundum est, « quod nulli prosit, et obsit alicui; » tertium est, « quod prodest ita uni, ut alteri obsit; » quartum est, « quod fit sola mentiendi fallendique libidine; » quintum est, « quod fit placendi cupiditate; » sextum est, « quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandum pecuniam; » septimum est « quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam mortem; » octavum, « quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandum immunditiam corporalem. » Ergo videtur quod prima divisio mendacii sit insufficiens.

3. Præterea, Philosophus in IV *Ethic.*, cap. VII, dividit mendacium in « jactantiam, » quæ verum excedit in dicendo, et « ironiam, » quæ deficit a vero in minus : quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod divisio prædicta mendacii sit incompetens.

Sed contra est quod super illud psal. V : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Glossa[1] *ord.*, col. 851, t. 1, quod « sunt tria genera mendaciorum : quædam enim sunt pro salute et commodo alicujus : est etiam aliud genus mendacii quod fit joco : tertium vero mendacii genus est quod fit ex malignitate. » Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum jocosum, tertium perniciosum. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

Respondeo dicendum, quod menda-

[1] Ex Augustino desumpta, *Enarr. in ps.* V, col. 85, t. 4, ubi loquitur expresse de primis duobus mendacii generibus, de tertio vero nil dicit; sed istud ex sensu supponitur.

cium tripliciter dividi potest : uno modo secundum ipsam mendacii rationem, quæ est propria et per se mendacii divisio, et secundum hoc mendacium in duo dividitur : scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad jactantiam ; et in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam ut patet per Philosophum in IV *Ethic.*, cap. VII. Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est. Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur majus et minus. Alio modo potest dividi mendacium in quantum habet rationem culpæ secundum ea quæ aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium « perniciosum ; » diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, et sic est mendacium « jocosum ; » vel utile, et sic est mendacium « officiosum, » sive quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundum hoc dividitur mendacium in tria prædicta. Tertio modo dividitur mendacium universalius secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non ; et secundum hoc divisio est octo membrorum, quæ dicta est in arg. 2. In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso : quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium quod est « in doctrina religionis ; » vel est contra hominem, sive sola intentione nocendi alicui, et sic est mendacium secundum, quod scilicet « nulli prodest, et obest alicui ; » sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium « quod uni prodest, et alteri obest. » Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est. Secundum autem est gravius tertio quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione, et hoc est mendacium quod fit « ex sola mentiendi libidine, » quod procedit ex habitu : unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VII, quod « mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet. » Quatuor vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii : nam quintum est mendacium jocosum, quod fit « placendi cupiditate ; » alia vero tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile ; vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, quod « prodest alicui ad pecuniam conservandum ; » vel est utile corpori, et hoc est septimum mendacium, in quo « impeditur mors hominis ; » vel etiam utile est ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, in quo « impeditur illicita pollutio corporalis. » Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis : nam bonum utile præfertur delectabili, et vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Mendacium recte et sufficienter dividitur in mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.

ARTICULUS III.

Utrum omne mendacium sit peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod Evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse : quia verba Christi, et etiam aliorum frequenter aliter unus, et aliter retulit alius : unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea, nullus remuneratur a Deo pro peccato. Sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt a Deo propter mendacium : dicitur enim Exod., I, 21, quod *ædificavit* * *illis* Deus *domos*. Ergo mendacium non est peccatum. * *Eis.*

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti : sicut Gen., XII et XX quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset : Ja-

cob etiam mentitus est dicens se esse Esau; et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Genes., xxvii. Judith etiam commendatur, Judith, xv, quæ tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, minus malum est eligendum ut vitetur majus malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri, ut unum præservet ab homicidio, et alium præservet a morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda; dicit [1] enim Isidorus, lib. II *Synonim.*, § 58, col. 558, t. 6 : « In malis promissis rescinde fidem. » Ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum : unde Augustinus dicit in lib. *De mendac.*, c. xx, col. 516, t. 6 : « Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitretur aliorum. » Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium jocosum nullus decipitur; non enim ad hoc dicuntur hujusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam; unde et hyperbolicæ locutiones quandoque etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Eccli., vii, 14 : *Noli velle mentiri omne mendacium.*

Respondeo dicendum quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum : quia ad hoc quod quid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. Bonum enim est ex integra causa, malum vero est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit in iv cap. *De div. nom.*, § 30, col. 730, t. 1. Mendacium autem est malum ex genere : est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. vii, quod « mendacium est per se pravum et fugiendum; verum autem est bonum et laudabile. »

Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit in lib. *Contra mendacium*, cap. xv, col. 539, t. 6 (*a*).

Ad primum ergo dicendum quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc vero quod in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimode recitantur, non est mendacium. Unde Augustinus dicit in lib. II *De consensu Evangelistarum*, c. xii, § 27, col. 1090, t. 3 : « Nullo modo laborandum esse judicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. » Et in hoc apparet, ut ibidem subdit, « non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus rem quam audierunt vel viderunt reminiscentibus, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata. »

Ad secundum dicendum, quod obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia; ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod., i, 21 : *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis* domos.* Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium. * Eis

Ad tertium dicendum, quod in sacra Scriptura, ut Augustinus dicit, lib. *De mendacio*, cap. v, § 7, col. 492, t. 6, inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis ; de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si quæ tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit in lib. *De mendac.*, loc. cit: « Credendum est illos homines qui

[1] Habetur in *Decret.*, XXII, q. iv, c. v. col. 1141.

(*a*) Nec Plato, nec Origenes, nec abbas Joseph, nec Cassianus voluerunt omne mendacium esse peccatum. Quibus suffragati sunt, vel suffragari videntur S. Joannes Chrysostomus, S. Hieronymus, Theodorus, Theophylactus, Œcumenius, et plerique Græci. Dicebant licitum esse quandoque uti mendacio tanquam medicamine, et saltem mendacium jocosum non esse peccatum. Illa dicebant non hi omnes uniformiter, sed alii primum, alii secundum, et alii omnia præallegata.

propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse. » Abraham tamen, ut Augustinus dicit in *QQ. super Genes.*, qu. XXVI, col. 554, t. 3, « dicens Saram[1] esse suam sororem, veritatem voluit celari, et non mendacium dici : soror enim dicitur, quia filia patris erat. » Unde et ipse Abraham dicit, Genes., xx, 12 : *Vere soror mea est, filia patris mei, et non filia matris meæ*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Jacob vero mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum. Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem : scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda ; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holopherni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit : quamvis etiam dici possit quod verba ejus veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

Ad quartum dicendum, quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum ; sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit in lib. *De mendacio*, cap. x, col. 500, t. 6.

Ad quintum dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur : quia non loquitur contra id quod gerit in mente ; si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus : uno modo si promisit id quod manifeste est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit ; alio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit in lib. VI *De benefic.*, cap. XXXIV, et XXXV, ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant : alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus ; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eædem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur II ad Corinth., I, et hoc propter impedimenta quæ supervenerant.

Ad sextum dicendum, quod operatio aliqua potest considerari dupliciter : uno modo secundum seipsam ; alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi ; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figuratis locutionibus quæ in sacra Scriptura inveniuntur : quia, sicut Augustinus dicit in libro *De mendac.*, cap. v, col. 492, t. 6, « quidquid figurate fit vel dicitur, non est mendacium : omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est : omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est. »

CONCLUSIO. — Mendacium omne est ex genere suo malum et peccatum, cum contra naturam sit mentiri.

ARTICULUS IV.

Utrum omne mendacium sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in psal. v, 7 : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium* ; et Sap., I, 11 : *Os quod mentitur, occidit animam.* Sed perditio et mors animæ non

[1] Referuntur hæc verba in *Decreto*, c. XXII, q. II, c. « Quæritur, » col. 1138, ut ex q. XXVI, *Super Genesim* deprompta ; sed optime notat editor *Decreti*, caput « Quæritur, » non ex isto tantummodo loco, sed etiam ex aliis, scilicet XXII *Contra Faustum*, c. XXXIII, col. 321, t. 8, lib. *Contra mendac.*, c. X, col. 533, t. 6, etc. confectum fuisse.

est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum Decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum Decalogi: *Non falsum testimonium dices*. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in I *De doct. christ.*, c. xxxvi, col. 34, t. 3: « Nemo mentiens in eo quod mentitur, servat fidem: nam hoc utique vult, ut cui mentitur, fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat: omnis autem fidei violator iniquus est. » Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna commutata in temporalem: dicit enim Gregorius, lib. XVIII *Moral.*, c. iii, § 6, col. 41, t. 2, quod « in recompensatione obstetricum cognoscitur, quid mendacii culpa mereatur; nam benignitatis earum merces, quæ eis in æterna potuit vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est recompensationem declinata. » Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De mendacio*, c. xvii, col. 510, t. 6, « quod perfectorum præceptum est, omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. » Sed facere contra præceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et quorumcumque[1] aliorum: alioquin essent pejoris conditionis[2].

Sed contra est quod Augustinus dicit in psal., v, v. 7, col. 85, t. 4 : « Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non magna culpa est; sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut ut prosimus mentimur. » Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium jocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale proprie est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est. Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter: uno modo secundum se; alio modo secundum finem intentum; tertio modo per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliqui tali mendacio occultat vel corrumpit: unde hujusmodi mendacium non solum opponitur virtuti veritatis[3], sed etiam virtuti fidei et religionis; et ideo hoc mendacium est gravissimum et mortale. Si vero falsa significatio sit circa aliquid cujus cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quæ pertineat ad perfectionem scientiæ et informationem morum; tale mendacium, inquantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi: unde est peccatum mortale. Si vero falsa opinio ex mendacio generata sit circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus : sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale.

Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati: puta quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam; et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat. Si vero finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale; sicut apparet in mendacio jocoso in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi.

Per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandali, vel cujuscumque damni consequentis; et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa super illud psal. v: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*.

[1] Parm. : « omnium. »
[2] Parm. addit : « quam alii. »

[3] Sic cod. ; Parm. : « charitatis. »

Ad secundum dicendum, quod cum omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est, in tantum mendacium est contra præceptum Decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

Ad tertium dicendum, quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, inquantum est præter æquitatem justitiæ: unde dicitur I Joan., III, 4: Omne *peccatum est iniquitas:* et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum, quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad affectum benevolentiæ in Judæos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis; et sic debetur eis remuneratio æterna: unde Hieronymus exponit [1] *Super Isa.*, LXV, v. 21, col. 647, t. 4, quod « Deus ædificavit illis domos spirituales. » Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii: quod quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam jam ex præcedenti affectu meruerant, sicut ratio procedebat.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicujus annexi, puta si sit contra votum ipsius: quod non potest dici de mendacio officioso vel jocoso. Et ideo mendacium officiosum viris perfectis, nisi forte per accidens, vel jocosum non est peccatum[2] mortale in ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, « perfectis esse præceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri; » quamvis hoc Augustinus non assertive, sed sub dubitatione dicat; præmittit enim: « Nisi forte ita ut perfectorum, etc. » Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis: quia veritatem tenentur conservare ex suo officio in judicio, vel doctrina, contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale; in aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

Conclusio. — Mendacium perniciosum, peccatum mortale est : officiosum vero ac jocosum veniale esse contingit.

QUÆSTIO CXI.

DE SIMULATIONE ET HYPOCRISI.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de simulatione et hypocrisi; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum omnis simulatio sit peccatum; 2° utrum hypocrisis sit simulatio; 3° utrum opponatur veritati; 4° utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis simulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc., ult., 28, quod Dominus *se finxit longius ire*; et Ambrosius dicit de Abraham in libro *De patriarchis,* lib. I *De Abraham*, cap. VIII, §71, col. 469, t. 1, quod « captiose loquebatur cum servulis, cum dixit Gen., XXII, 5 : Ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos. » Fingere autem et captiose loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum quod in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum est utile. Sed, sicut Hieronymus dicit, *Super* illud ad Galatas, II, v. 11, col. 339, t. 7, « utilem simulationem, et assumendam in tempore, Jehu regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle, » ut habetur IV Reg., X, et David *immutavit faciem* * *suam* coram Achis rege Geth, ut habetur I Regum, XXI, 13, Ergo non omnis simulatio est peccatum. ** Os suum.*

3. Præterea, bonum est malo contra-

[1] Colligitur ex pleniori textu. Simile quid habet in XXIX *Hier.*, ad hæc : « Ædificate domos, » col. 858, t. 4, et in XXVIII *Ezech.* ad hæc : » Ædificabunt domos, « col. 276, t. 5.

[2] Parm. hic incaute omisit : « mortale. »

rium. Si ergo simulare bonum est malum; ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea, Isa., III, 9, contra quosdam dicitur : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non est semper peccatum.

Sed contra est quod Isa., XVI, super illud : *In tribus annis*, etc., dicit Glossa *ord.*, col. 1258, t. 1 [1] : « In comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. » Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exterius, per signa exteriora, qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam opponitur veritati quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra habitum est.

Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est, consequens est etiam quod omnis si mulatio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De qq. evang.*, quæst. LI, col. 1362, t. 3, « non omne quod fingimus, mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis ; » et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longius ire*, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire ad aliud figurate significandum, scilicet quod « ipse ab eorum fide longe erat, » ut Gregorius dicit, *Hom.* XXIII *in evang.*, col. 1182, t. 2; vel, ut Augustinus dicit, lib. II *QQ. evangel.*, q. LI, col. 1362, t. 3, « quia cum longius recessurus esset ascendendo in cælum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. » Abraham etiam figurate locutus est. Unde Ambrosius, loc. cit. in arg., dicit de Abraham quod « prophetavit quod ignorabat; ipse enim solus disponebat redire, immolato filio; sed Dominus per os ejus locutus est quod præparabat. » Unde patet quod neuter simulavit.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus utitur large nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa *ord.* exponit in titulo psal. XXXIII, col. 890, t. 1. : *Benedicam Dominum in omni tempore.* Simulationem vero Jehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Jeroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt quod nullus potest se simulare esse malum : quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est.

Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera, quæ in se non sunt mala, sed habent quamdam speciem mali; et tamen ipsa simulatio est mala tum ratione mendacii, tum ratione scandali : et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione ejus de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo, peccatum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est : unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, col. 65, t. 4, quod « secundum [2] remedium post naufragium est peccatum

[1] Ex *Comm.* Hieronymi in eumdem locum, col. 240, t. 4.

[2] « Secunda post naufragium tabula est, et consolatio miseriarum, impietatem suam abscondere. »

abscondere, » ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

Conclusio. — Simulatio omnis peccatum est, cum sit mendacium in exteriorum factorum signis consistens.

ARTICULUS II.

Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse, si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud Matth., vi, 2 : *Cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt.* Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, cap. xiii, §24, col. 586, t. 2 : « Sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. » Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

3. Præterea, hypocrisis in sola intentione consistit : dicit enim Dominus de hypocritis, Matth., xxiii, 5, *quod omnia opera sua faciunt, ut videantur ab hominibus* : et Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, quod « nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant. » Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione : unde super illud Job, xxxvi, 13, *Simulatores et callidi provocant iram Dei*, dicit Glossa, quod « simulator aliud simulat, et aliud agit; castitatem præfert, et lasciviam sequitur : ostentat paupertatem, et marsupium replet. » Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. X *Etymologiarum*, § 119, col. 379, t. 3 : « Hypocrita e Græco sermone in Latinum simulator interpretatur, qui dum intus malus sit, bonum se palam ostendit : hypo enim falsum, cri sis judicium interpretatur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit ibidem, « nomen hypocritæ tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personæ quam simulant colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie feminæ, ut in ludis populum fallant. » Unde Augustinus dicit in lib. II *De sermone Domini in monte*, cap. ii, col. 1271, t. 3, quod « sicut hypocritæ simulatores aliarum personarum agunt partes illius quod non sunt : non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum; sic in Ecclesiis, et in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est : simulat enim se justum, non exhibet. »

Sic igitur dicendum est, quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam justi.

Ad primum ergo dicendum, quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregorius dicit XXXI *Moral.*, cap. xiii, § 24, col. 587, t. 2, quod « hypocritæ per causas Dei intentioni deserviunt sæculi, quia inter ipsa quoque quæ se agere sancta opera ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum ; » et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamvis non simulant aliquod rectum opus quod non agunt.

Ad secundum dicendum, quod habitus sanctitatis, puta religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se justum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Ad tertium dicendum, quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt : unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo; exteriora autem vel verba, vel opera, vel quæcumque

sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio sicut signa.

Conclusio. — Hypocrisis omnis, simulatio est, non omnis autem simulatio hypocrisis, sed ea tantum, qua alterius personam quis simulat.

ARTICULUS III.

Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque non videtur opponi alicui speciali virtuti : hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, et etiam per quæcumque virtutis opera, puta per jejunium, orationem et eleemosynam, ut habetur Matth., vi. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere; unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, ut supra habitum est. Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ : unde super illud Job, xxvii, 8 : *Quæ est spes hypocritæ, si avare rapiat*, etc., dicit Glossa *ord.*, col. 826, t. 1 : « Hypocrita, qui latine dicitur simulator, est avarus raptor; qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ. » Cum ergo avaritia vel inanis gloria non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio, sive hypocrisis.

Sed contra est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est. Mendacium autem directe opponitur veritati. Ergo et simulatio, sive hypocrisis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, in X *Metaph.*, text. 13 et 24, « contrarietas est oppositio secundum formam, » a qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est, quod simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter : uno modo directe, alio modo indirecte. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quæ accipitur secundum proprium objectum. Unde cum hypocrisis sit quædam simulatio, qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita et sermone qualis est, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. vii.

Indirecta autem oppositio sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem, non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam quasi volens videri eam habere : ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta; sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis ; unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad secundum dicendum, quod, sicusupra dictum est, prudentiæ directe opt ponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et no:-existentes ad propositum consequendumn executio autem astutiæ est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis; et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directe se præservare a deceptione; et secundum hoc, ut supra dictum est, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis ; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, et aliud prætendat exterius.

Ad tertium dicendum, quod lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. vii, et sicut etiam supra de mendacio dictum est.

Conclusio. — Hypocrisis, cum simulatio sit, qua simulat quis se habere personam, quam non habet, veritati per se adversatur, qua aliquis talem se exterius exhibet vita ac sermone, qualis est : quamquam per accidens multis aliis virtutibus contraria esse possit.

ARTICULUS IV.

Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus, Isa., xvi, in Glossa[1] *ord.*, ad fin. cap., col. 1258, t. 1, quod « in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare ; et super illud Job, i, *Sicut autem Domino placuit*, etc., Glossa[2] dicit quod « simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum ; » et super illud Thren., iv, 6 : *Major effecta est iniquitas* * *populi mei peccato Sodomorum*, dicit Glossa : « Scelera animæ planguntur, quæ in hypocrisim labitur, cujus major est iniquitas peccato Sodomorum.» Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

* *Filiæ populi mei.*

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI *Moralium*, c. xiii, § 24, col. 586, t. 2, quod hypocritæ ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem a Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud Job, xxxvi, 13 : *Simulatores et callidi provocant iram Dei*; excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Job, xiii, 16 : *Non veniet in conspectu ejus omnis hypocrita.* Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

Præterea, intentio hypocritæ est ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

Præterea, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, c. xlv, § 88, col. 621, t. 2. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo nec hypocrisis.

Respondeo dicendum, quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura ; sic manifestum est quod est peccatum mortale : nullus enim totaliter privatur sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale ; tunc quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine : qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale ; puta cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem constituit ; si vero finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale, puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur ; de quo dicitur IV *Ethic.*, cap. vii, a med., quod « magis videtur vanus quam malus : » eadem enim ratio est de mendacio et simulatione. Contingit tamen quandoque quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate ; et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Hypocrisis, qua quis non curat sanctitatem, sed tantum sanctus videri, peccatum mortale est ; qua vero aliquis intendit simulare sanctitatem quamvis sanctus non sit, potest et veniale et mortale peccatum esse, secundum quod contingit eam adversari, vel non adversari charitati.

QUÆSTIO CXII.

DE JACTANTIA.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de jactantia et ironia, quæ sunt partes mendacii, secundum Philosophum, in IV *Ethic.*, cap. vii.

[1] Ex Hieronymo, in eumdem locum, col. 240, t. 4.

[2] Ex Augustino, *Super ps.* lxiii, § 11, col. 765, t. 4.

Primo autem circa jactantiam quæruntur duo : 1° cui virtuti opponatur ; 2° utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum jactantia opponatur virtuti veritatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio ; sicut cum aliquis suam excellentiam ostentat : dicitur enim Esther, I, 3 : *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ * suæ ac regni sui, ac magnitudinem, atque jactantiam potentiæ suæ.* Ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

* Gloriæ regni sui.

2. Præterea , jactantia ponitur a Gregorio, XXIII *Moral.*, § 13, col. 258, t. 2, una de quatuor speciebus superbiæ, « cum » scilicet « quis jactat se habere quod non habet ; » unde dicitur Jerem., XLVIII, 29 : *Audivimus superbiam Moab, superbus est valde, sublimitatem ejus, et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus. Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus, et quod non sit juxta eam virtus ejus.* Et XXXI *Moral.*, c. XLV, § 88, col. 621, t. 2, Gregorius dicit quod jactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea, jactantia ex divitiis causari videtur : unde dicitur Sap, V, 8 : *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur justitiæ vel liberalitati. Non ergo jactantia opponitur veritati.

Sed contra est quod Philosophus in II et in IV *Ethic.*, cap. VII, jactantiam opponit veritati.

Respondeo dicendum, quod jactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longe jactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur, quod Apostolus refugiens dicit II ad Cor., XII, 6 : *Parco, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut aliquid audit ex me.* Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid judicandum, secundum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum ; quamvis utroque modo jactantia dici possit.

Et ideo jactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de jactantia, secundum quod excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quod jactantiæ peccatum considerari potest dupliciter : uno modo secundum speciem actus, et sic opponitur veritati, ut dictum est ; alio modo secundum causam suam, ex qua etsi non semper, tamen frequentius accidit, et sic procedit quidem ex superbia sicut ex causa interius motiva et impellente ; ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exterius majora quædam de se jactet, licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur, quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ ; non tamen est idem jactantiæ, sed ut frequentius ejus causa. Et propter hoc Gregorius jactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem jactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam jactantiam, et ideo secundum Gregorium ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam jactantiam causat dupliciter : uno modo occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit, unde et signanter, Proverb. VIII, opes dicuntur superbæ ; alio modo per modum finis, quia ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. VII, a med., aliqui seipsos jactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de

[1] Sic cod. ; Parm. : Philosophus dicit... utrobique jactantiam. »

seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, puta quod sint medici, vel sapientes et divini.

Conclusio. — Jactantia opponitur veritati per modum cujusdam excessus.

ARTICULUS II.

Utrum jactantia sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb., xxviii, 25: *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.* Sed concitare jurgia est peccatum mortale: detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Proverb., vi. Ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud Eccli., vi, 2, *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ,* dicit Glossa *interl.*: « Jactantiam et superbiam prohibet. » Ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, jactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel jocosum, quod patet ex fine mendacii, quia, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. vii, circa med., « jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti; » et sic patet quod neque est mendacium jocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale.

Sed contra est quod jactantia oritur ex inani gloria secundum Gregorium, XXXI *Moral.*, cap. xlv, § 88, col. 621, t. 2. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale: quod vitare est valde perfectorum; dicit enim Gregorius, lib. VIII *Moral.*, cap xlviii, § 84, col. 853, t. 1, quod « valde perfectorum est sic ostenso opere auctoris gloriam quærere, ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere. » Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest: uno modo secundum se, prout est mendacium quoddam, et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona regis Tyri dicitur Ezech., xxviii, 2: *Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum:* vel etiam contra charitatem proximi; sicut cum aliquis jactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur Luc., xviii, 11, de pharisæo, qui dicebat: *Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic publicanus.* Quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriæ: et sic si procedat ex superbia, vel inani gloria, quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri, et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem et damnum; et ideo talis jactantia magis est peccatum mortale. Unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. vii, a med., quod « turpior est qui se jactat causa lucri, quam qui se jactat causa gloriæ vel honoris. » Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui jactat se ad hoc quod jurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod jactantia est causa jurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa loquitur de jactantia, secundum quod proceditur ex superbia prohibita, quæ est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei aut proximi, aut secundum se aut secundum suam causam. Quod autem aliquis se jactet, quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit, lib. IV *Ethic.*, cap. vii, a med. Unde reducitur ad mendacium jocosum. Nisi forte hoc divinæ dilectioni præferret, aut propter hoc Dei præcepta contemneret: sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam vel lucrum acquirat; dummodo hoc sit sine damno aliorum, quia hoc

jam pertineret ad mendacium perniciosum.

Conclusio. — Jactanter quidpiam de se proferre, contra gloriam Dei, et ad proximi contemptum, vel contumeliam, peccatum est mortale : alias autem veniale vel mortale, pro suæ causæ gravitate vel levitate.

QUÆSTIO CXIII.

DE IRONIA.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ironia, circa quam quæruntur duo : 1° utrum ironia sit peccatum ; 2° de comparatione ejus ad jactantiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ironia, per quam aliquis de se fingit minora, sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ironia per quam aliquis de se fingit minora, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud Proverb., xxx, 1 : *Visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus, ait : Stultissimus sum virorum;* et Amos, vii, 14, dicitur: *Respondit Amos : Non sum propheta.* Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit in *Epistola ad Augustinum, Anglorum episcopum*, lib. XI *Regist.*, ind. iv, *epist.* lxiv, ad interrog. x, col. 1195, t. 3 : « Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est. » Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum. Sed « aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. vii. » Ergo ironia non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De verbis Apostoli, serm.* clxxxi, c. iv, col 981, t. 5 : « Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris. »

Respondeo dicendum, quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter: uno modo salva veritate, dum scilicet majora quæ sunt in seipsis reticent, quædam vero minora detegunt, et de se proferunt, quæ tamen in se esse recognoscunt, et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam; nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicujus circumstantiæ corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora a veritate declinans, puta cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse : et sic pertinet ad ironiam et est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est sapientia et duplex stultitia : est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundum illud I ad Cor., iii, 18: *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Alia vero est sapientia mundana, quæ, ut ibidem subditur, *stultitia est apud Deum.* Ille ergo qui a Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet mundana[1] contemnit, quæ hominum sapientia quærit: unde et ibidem subditur: *Et sapientia hominum non est mecum* : et postea subdit : *Et novi* * *sanctorum scientiam.* Vel potest dici *sapientia hominum* esse quæ humana ratione acquiritur; sapientia vero sanctorum quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum : unde ibidem subdit : *Nec * filius prophetæ.*

* *Non novi.*

* *Et non sum.*

Ad secundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat, non solum si deficiat a communi justitia, quod vere culpa est; sed etiam si deficiat a justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quod homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet ; et ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit *Super Joan.*, tract. xliii, § 15, col. 1712, t. 3 : « Arrogantia non ita[2] caveatur ut veritas relinquatur ; » et Gregorius dicit, lib. XXVI *Moral.*, *cap.* v, § 5, col. 351, t. 2, quod « incaute sunt humiles qui se mendacio illaqueant. »

[1] Sic cod. ; Parm. : « humana. »

[2] Refertur in *Decr.* iixx, q. ii, c. Non ita, col. 1134.

Conclusio. — Ironia, qua aliquis de se minora dicit mentiendo vel negando quod in se magnum est, peccatum est; non autem ea qua minora proferimus, vera tamen, majora occultando.

ARTICULUS II.

Utrum ironia sit minus peccatum quam jactantia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam jactantia. Utrumque enim est peccatum, in quantum declinat a veritate, quæ æqualitas est quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

2. Præterea, secundum Philosophum, lib. IV *Ethic.*, cap. vii, ironia quandoque est jactantia. Jactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

3. Præterea, Proverb., xxvi, 25, dicitur: *Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius.* Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. vii, quod « irones et minus dicentes gratiores secundum mores videntur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, unum mendacium est gravius altero; quandoque quidem ex materia de qua est; sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum: quandoque autem ex motivo ad peccandum, sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum, vel jocosum. Ironia autem et jactantia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ; unde quantum ad hoc æqualia sunt.

Sed ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris; ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse; et secundum hoc Philosophus dicit, loc. cit., quod « jactantia est gravius peccatum quam ironia. »

Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum; et tunc ironia est gravior.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia et jactantia, secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia ejus; sic enim dictum est, quod æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum, quod duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus, alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem; sicut Dominus de quibusdam dicit Matth., vi, 16, quod *exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunantes*, unde isti simul incurrunt vitium ironiæ et jactantiæ, tamen secundum diversa, et propter hoc gravius peccant. Unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. vii, quod « et super abundantia, et valde defectus jactantium est. » Propter quod et de Augustino legitur[1], xxii, col. 51, t. 1, quod neque vestes nimis pretiosas neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærunt.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur Eccli., xix, 23: *Est qui nequiter humiliat se, et interiora ejus plena sunt dolo;* et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

Conclusio. — Jactantia secundum se gravior est ironia, quamquam ex animi deteriori dispositione contingat ironiam graviorem esse jactantia.

QUÆSTIO CXIV.

DE AMICITIA QUÆ AFFABILITAS DICITUR.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis quæ sunt adulatio et litigium.

Circa amicitiam autem seu affabilitatem quæruntur duo: 1° utrum sit specialis virtus; 2° utrum sit pars justitiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum amicitia sit specialis virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Di-

[1] In Augustini vita a Possid. scripta, tom. 1 *Oper.* Aug.

cit enim Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. III, quod « amicitia perfecta est propter virtutem. » Quælibet autem virtus est amicitiæ causa; quia « bonum omnibus est amabile, » ut Dionysius dicit in IV cap. *De div. nom.*, §10, col. 707, t.1. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VI, ante med., de tali amico; quod « non in amando, vel inimicando recipit singula ut oportet. » Sed quod aliquis signa amicitiæ ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus « in medietate constituitur, prout sapiens determinabit, » sicut dicitur II *Ethic.*, cap. VI, a med. Sed Eccle., VII, 5, dicitur : *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia*; unde « ad virtuosum pertinet maxime a delectatione cibi cavere, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. ult., a med. Hæc autem amicitia « per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VI, a med. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

Sed contra, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccli., IV, 7, dicitur : *Congregationi pauperum affabilem te facito.* Ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, est quædam specialis virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unum quemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quamdam specialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis observet; et hæc vocatur amicitia sive affabilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in lib. *Ethic.*, de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit, et hæc potest consequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de charitate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis : quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, sed quamdam ejus similitudinem, in quantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad secundum dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli., XIII, 19, quod *omne animal diligit simile sibi*; et hunc amorem repræsentant signa amicitiæ, quæ quis exterius ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis. Unde non est ibi simulatio : non enim ostendit eis signa perfecta amicitiæ, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia juncti.

Ad tertium dicendum, quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat; dicit enim Apostolus ad Rom., XIV, 15 : *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas*; sed ut contristantibus [1] consolationem ferat, secundum illud Eccli., VII, 38 : *Non desis plorantibus in consolatione et cum lugentibus ambula.* Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam, secundum illud psal. CXXXII, 1 : *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum.* Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit, contristare, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VI. Unde et Apostolus dicit II ad Cor., VII, 8 : *Si contristavi vos in epistola, non me pœnitet*; et postea : *Gaudeo non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli., VII, 26 : *Filiæ tibi sunt ? Serva corpus earum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.*

Conclusio. — Amicitia, seu affabilitas, est quædam specialis virtus, secundum quam inter se homines bene disponuntur simul conviventes.

[1] Parm. : « contristatis... conferat. »

ARTICULUS II.

Utrum hujusmodi amicitia sit pars justitiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo hujusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. VI, hujusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est. Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quam justitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est. Sed sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VI, ante med., hæc virtus « similiter ad notos et ignotos, et consuetos et inconsuetos operatur. » Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

Sed contra est quod Macrobius, lib. I *in Somn. Scip.*, cap. VIII, ante med., ponit amicitiam partem justitiæ.

Respondeo dicendum, quod hæc virtus est pars justitiæ, inquantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitia in hoc quod ad alterum est, sicut et justitia : deficit autem a ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione : quia, sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. V, « nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili. » Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad secundum dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet; et has delectationes non oportet refrenare tamquam noxias.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis; quia, ut ipse ibidem subdit, « non similiter convenit consuetos [1] et extraneos curare, aut contristare ; » sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

CONCLUSIO. —Amicitia, cum sit ad alterum secundum aliquam debiti rationem, est pars justitiæ, ei, sicut principali, adjuncta.

QUÆSTIO CXV.

DE ADULATIONE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti : et primo de adulatione; secundo de litigio. Circa adulationem quæruntur duo : 1° utrum adulatio sit peccatum; 2° utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum adulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Proverb., ult., 28 : *Surrexerunt filii ejus, et beatissimam prædicaverunt, vir ejus et laudavit eam.* Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I Cor., x, 33 : *Per omnia omnibus placeo.* Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contra-

[1] Intelliguntur familiares quorum consuetudine utimur.

rium : et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationi detractio contrariatur : unde Gregorius dicit, lib. XXII *Moral.*, cap. VII, § 17, col. 223, t. 2, quod remedium contra adulationem est detractio. « Sciendum est, » inquit, « quod ne immoderatis laudibus eruamur, plerumque miro rectoris nostri moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet. » Sed detractio est malum, ut supra habitum est. Ergo adulatio est bonum.

*Væ quæ. Sed contra est quod super illud Ezech., XIII, 18 : *Væ qui* * *consuunt pulvillos*[1] *sub omni cubito manus*, dicit Glossa[2] : « idest, suavem adulationem. » Ergo adulatio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, amicitia prædicta vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum Philosophum, lib. IV *Ethic.*, cap. VI, in fin. Si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur blanditor sive adulator. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

Ad primum ergo dicendum, quod laudare aliquem contingit et bene et male, prout scilicet debitæ circumstantiæ vel servantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus : quia forte mala sunt, secundum illud psal. IX, 3 : *Laudatur peccator in desideriis animæ suæ;* vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli., XXVII, 8 : *Ante sermonem non laudes virum;* et iterum Eccli., XI, 2 : *Non laudes virum in specie sua*; vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur : unde dicitur Eccli., XI, 30 : *Ante mortem ne laudes hominem.* Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundum illud psal. LII, 6 : *Deus dissipabit ossa eorum qui hominibus placent;* et Apostolus dicit ad Gal., I, 10 : *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.*

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum, et similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia esse contraria; et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem; quia adulator quærit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non quærit ejus contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

Conclusio. — Adulatio est peccatum, quo quis supra debitum virtutis modum, verbis, vel factis in communi conversatione, alicujus commodi consequendi intentione, alium delectare studet.

ARTICULUS II.

Utrum adulatio sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale. Quia secundum Augustinum in *Enchir.*, cap. XII, « malum dicitur, quia nocet. » Sed adulatio maxime nocet, secundum illud psal. IX, 3 : *Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur; exacerbavit Dominum peccator;* et ideo dicit in *Epist. ad*[3] *Celant.*, § 17, col. 1212, t. 1, Hieronymus quod « nihil est

[1] Sic ibidem ait Gregorius in hunc textum : « Pulvillus ponitur ut mollius quiescatur. Quisquis ergo male agentibus adulatur, pulvillum sub cubito jacentis ponit, ut qui corripi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus molliter quiescat, etc. »

[2] Ex Greg., l. XVIII *Moral.*, c. IV, col. 42, t. 2.

[3] Cod. : « Hieronymus dicit. » Epistola ad Celantiam matronam, quæ sic incipit : « Vetus scripturæ celebrata sententia est, » Hieronymo, quibusve criticis annuentibus, abjudicatur. Erasmus, et post illum plures, Paulino adscribunt; alii, Sulpicio Severo, quem ex Gennadio constat « epistolas ad amorem Dei hortatorias multas » scripsisse.

quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio ; » et super illud psal. LXIX : *Convertantur statim erubescentes, qui dicunt mihi euge, euge;* dicit Glossa : « Plus [1] nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris. » Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis alii nocet, non minus nocet sibi quam aliis : unde dicitur in psal. XXXVI, 15 : *Gladius eorum intret in corda ipsorum.* Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter : unde super illud psal. CXL, 5 : *Oleum peccatoris non impinguet caput meum,* dicit Glossa : « Falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit ad noxia. » Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in *Decretis* scribitur, dist. XLVI, cap. III, col. 243 : « Clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. » Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est quod Augustinus in *Serm. de Purgat.*, CIV, § 3, col. 194, t. 5, inter peccata minuta numerat, « si quis cuicumque majori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter : uno modo ratione ipsius materiæ, puta cum aliquis laudat alicujus peccatum, hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud Isa., V, 20 : *Væ qui dicitis malum bonum.* Alio modo ratione intentionis, puta cum quis alicui adulatur ad hoc quod fraudulenter ei noceat vel corporaliter vel spiritualiter; et hoc etiam est peccatum mortale : et de hoc habetur Proverb., XXVII, 6 : *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis.* Tertio modo per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data, vel accepta, et qualis ruina subsequatur; sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus, non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effective quasi sufficiens causa mortis, nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi : ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tamquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur, ut eum decipiat.

CONCLUSIO. — Cuipiam adulari, vel ejus extollendo delicta, vel animo lædendi, vel ruinæ alicujus occasionem præbendo, peccatum mortale est : alias vero adulari, vel delectandi causa, vel commodi alicujus consequendi, veniale est.

QUÆSTIO CXVI.

DE LITIGIO.

(In duos articulos divisa.)

Postea considerandum est de litigio; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum opponatur virtuti amicitiæ; 2° de comparatione ejus ad adulationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum litigium opponatur virtuti amicitiæ seu affabilitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiæ vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur sicut et contentio. Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est. Ergo et litigium.

[1] Ex Aug., *Super ps.* LXIX, § 5, col. 869, t. 4.

2. Præterea, Proverb., xxvi, 21, dicitur: *Homo iracundus incendit* * *litem*. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis sive litigium.

* *Suscitat rixas.*

3. Præterea, Jacobi, iv, 1, dicitur:, *Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

Sed contra est quod Philosophus in IV *Ethic.*, cap. vi, litigium opponit amicitiæ.

Respondeo dicendum, quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi: quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis, et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam: quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur: et sic fit litigium quod prædictæ amicitiæ vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. vi, quod « illi qui ad omnia contrariantur, causa ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes, » dyscoli et litigiosi « vocantur. »

Ad primum ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri: unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quod Jacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur; prout dicit Glossa *ord.* ad Rom., vii, v. 7, col. 491, t. 2: « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. »

Conclusio. — Litigium, quo quis alicui contradicit propter defectum amoris erga dicentis personam, discordiæ species est charitati contraria: at illud, quo aliquis alicui contradicit ad eum potius contristandum, quam ei contradicendum, virtuti affabilitatis et amicitiæ maxime adversatur.

ARTICULUS II.

Utrum litigium sit gravius peccatum quam adulatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditatis vel adulationis[1]. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium: dicitur enim Isa., iii, 12: *Popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant.* Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. vi., parum ante med. Ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

3. Præterea, verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum, IV *Ethic.*, cap. ult. Sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

Sed contra est quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali: dicitur enim I ad Timoth., iii, 3, quod *oportet Episcopum non litigiosum* esse; et II ad Timoth., ii, 24: *Servum Domini non oportet litigare.* Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quam adulatio.

Respondeo dicendum, quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter: uno modo considerando speciem utriusque peccati, et secundum hoc tanto aliquod vitium est gravius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum; et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel

[1] Parm.: « placiditas, adulatio. »

adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva; et secundum hoc quandoque adulatio est gravior, puta quando intendit per deceptionem indebite [1] honorem vel lucrum acquirere; quandoque vero litigium est gravius, puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, cæteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte. Unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione; et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori comtemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, inquantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, verecundia respicit turpitudinem peccati : unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

Conclusio. — Ligitium est per se et secundum suam speciem gravius vitium, quam adulatio : per accidens tamen ad exteriora motiva comparatum, et gravius et levius adulatione esse contingit.

QUÆSTIO CXVII.

DE LIBERALITATE.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de liberalitate et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate.

Circa liberalitatem autem quæruntur sex : 1° utrum liberalitas sit virtus; 2° quæ sit materia ejus; 3° de actu ipsius; 4° utrum magis ad eam dare quam accipere pertineat; 5° utrum liberalitas sit pars justitiæ; 6° de comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liberalitas sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat : cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, ante med., « liberalis non est respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit. » Ergo liberalitas non est virtus.

2. Præterea, per divitias homo suam vitam sustentat : et ad felicitatem divitiæ organice deserviunt, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VIII, ad fin. Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non sit virtuosus; de quo Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, ante med., quod « non est acceptivus pecuniæ, neque custoditivus, sed emissivus ».

3. Præterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus : multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I *De offic.*, cap. XXX, § 143, col. 70, t. 3, quod « in Evangelio multas disciplinas accepimus justæ liberalitatis. » Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. II *De lib. arbit.*, cap. XIX, col. 1268, t.1, bene [2] uti his quibus male uti possumus pertinet ad virtutem.

Possumus autem bene et male uti non solum his quæ intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animæ, sed etiam

[1] Parm. : « indebitum. »

[2] « Opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. »

his quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas sit virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambros.,[1] *Serm.* LXIV *de tempore*, et Basilius, *Serm. sup.* illud : *Destruam horrea mea*, dicunt , superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipue subvenire potest : et tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat, quod omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit I *De officiis*, c. XXX, § 150, col. 72, t. 3 : « Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas. »

Ad secundum dicendum, quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap . I, ante med., quod « liberalis non negligit propria, volens per hoc quibusdam sufficere ; » et Ambrosius dicit in lib. I *De offic.*, ut sup., § 149, quod « Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari ; nisi forte ut Helisæus, qui boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica ; » quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicetur.

Est tamen sciendum quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, circa princ., « illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi ; » et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit in I *De offic.*, c. XXX, § 144 et 147, col. 71, t. 3 : « Si adjuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas : nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiæ causa magis quam misericordiæ largiaris. » Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendentes[2] habitum liberalitatis non habere ; sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosi, ut supra dictum est. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos licet sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, ante med. : « Secundum substantiam, » idest, facultatem divitiarum, « liberalitas dicitur : non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu ; » et Ambrosius dicit in I *De offic.*, cap. XXX, § 149, col. 72, t. 3, quod « affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit. »

CONCLUSIO. — Liberalitas est virtus, qua bene utimur omnibus iis externis bonis, quæ nobis ad nostram sustentationem concessa sunt.

ARTICULUS II.

Utrum liberalitas sit circa pecunias.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur in V *Ethic.*, cap I. Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed divitiæ naturales sunt veriores quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum in I *Politic.*, cap. V, VI. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res exteriores sunt materia justitiæ distributivæ et commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, ante med., quod « liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias. »

[1] *De sermone* LXIV *de tempore*, D. Ambrosio adscripto, sic habet Migne, col. 607, t. 4. oper. D. Ambr. : « Sermo LXIV, nihil aliud est quam Basilii homilia in dictum illud ex Evangelio secundum Lucam « *Destruam horrea mea;* » nonnullis tamen partim additis, partim recisis. Unde inter Ambrosiana non fuit editus.

[2] Parm. : « expendere, et. »

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, in IV *Ethic.*, ibid., ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas largitas nominatur, quia quod largum est non est retentivum, sed emissivum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis; cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat; et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit. Ea vero quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur; et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ ad ea quæ dantur; et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones; sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De disciplina christ.* cap. VI, col. 672, t. 6, « totum quidquid homines possident in terra, omnia quorum domini sunt, pecunia vocatur: quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant. » Et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, circ. princ., quod « pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur. »

Ad tertium dicendum, quod justitia constituit æqualitatem in exterioribus rebus; non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones: unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiæ.

CONCLUSIO. — Pecunia liberalitatis propria est materia.

ARTICULUS III.

Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ et magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem; et sic non videtur esse actus liberalitatis: dicit enim Seneca in V *De benefic.*, cap. IX, parum a princ. : « Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat. » Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, a princ. : « Unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem: ergo divitiis utetur optime qui habet circa pecunias virtutem. » Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

Respondeo dicendum, quod species actus sumitur ex objecto, ut supra habitum est.

Objectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest, ut dictum est. Et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cum liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata; et ideo actus proprius liberalitatis est pecunia vel divitiis uti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, inquantum hujusmodi, eo quod divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundum quamdam specialem rationem, idest, secundum quod assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene utendum; sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et

in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam præparare et conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam ; et ideo ad liberalitatem pertinet præcipue ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ : unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundum Philosophum in lib. IV *Ethic.*, cap. I. Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, secundum quod se habet ad dationes : non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

Conclusio. — Proprius liberalitatis actus, est bonus pecuniarum usus.

ARTICULUS IV.

Utrum ad liberalem maxime pertineat dare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut et quælibet alia virtus moralis. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare : unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, ante med., quod « illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiæ. » Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

2. Præterea, de hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV *Ethic.*, loc. cit. Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, loc. cit., cum per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod non maxime intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi ; dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, loc. sup. cit., quod « liberalis est superabundare in datione. »

Respondeo dicendum, quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniæ est in emissione ipsius. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quam usui ; custodia vero pecuniæ, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicujus rei quanto fit ad aliquid distantius, tanto a majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur. Et ideo ex majori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis ut præcise tendat in id quod perfectius est : nam « virtus est perfectio quædam, » ut dicitur in VII *Physic.*, text. 17 et 18. Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne subripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ quam utiliter eam conservare, sed majoris : quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendant, quasi existentes inopiæ inexperti, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo, et similiter amor quo eam amant tamquam proprium effectum, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, ante med.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, ad liberalitatem pertinet con-

venienter uti pecunia, et per consequens convenienter dare; quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, et vitat ejus impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque tristatur liberalis; sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus : impediretur enim actus ejus, si quibuslibet daret; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum, quod dare et accipere se habent sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum et multo minus ad petendum. Unde versus :

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,
Det, capiat, quærat plurima, pauca, nihil.

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos sollicite procurat, ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum, quod ad expendendum in seipsum natura inclinat : unde hoc quod pecuniam quis profundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

Conclusio. — Ad liberalem maxime pertinet dare, cum hoc perfectius sit, quam accipere, vel circa seipsum expendere.

ARTICULUS V.

Utrum liberalitas sit pars justitiæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum. Sed quanto est aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

2. Præterea, justitia est circa operationes, ut supra habitum est. Sed liberalitas est præcipue circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad justitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipue convenienter dare, ut dictum est. Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinet ad charitatem, ut supra dictum est. Ergo liberalitas magis est pars charitatis quam justitiæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I *De officiis*, c. xxviii, § 130, col. 66, t. 3 : « Justitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet et beneficentiam, quam eamdem liberalitatem et benignitatem vocant. » Ergo liberalitas ad justitiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod liberalitas non est species justitiæ, quia justitia exhibet alteri quod est ejus; liberalitas autem exhibet id quod suum est. Habet tamen quamdam convenientiam cum justitia in duobus : primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia; secundo quia est circa res exteriores, sicut et justitia; licet secundum aliam rationem, ut dictum est. Et ideo liberalitas a quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus : unde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quod temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ et delectatio non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio benefici [1] et misericordis procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat : et ideo talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit neque amat : unde non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quæ est circa res exteriores.

Conclusio. — Quamquam liberalitas species justitiæ minime sit, annectitur tamen et ut pars, et ut principali minus principalis virtus.

[1] Parm. : « beneficentiæ et misericordiæ. »

ARTICULUS VI.

Utrum liberalitas sit maxima virtutum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo *qui dat omnibus affluenter, et non improperat,* ut dicitur Jacobi, I, 5. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea, secundum Augustinum in VI *de Trinit.*, cap. VIII, col. 929, t. 8, « in iis quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse. » Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere ; quia « bonum diffusivum est, » ut patet per Dionysium, IV *De div. nom.*, § 1, col. 694, t. 1 ; unde et Ambrosius dicit in I *De offic.*, c. XXVIII, § 130, col. 66, t. 3, quod « justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit in II *De consolat.*, prosa V, col. 690, t. 1 : « Largitas maxime claros facit ; » et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, ante med., quod « inter virtuosos maxime liberales amantur. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. I *De offic.*, c. XXVIII, § 130, col. 67, t. 3, quod « justitia excelsior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior. » Philosophus etiam dicit in I *Rhetor.*, cap. IX, non procul a princ., quod « fortes et justi maxime honorantur, et post eos liberales. »

Respondeo dicendum, quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum ; unde quanto aliqua virtus in majus bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter : uno modo primo et per se ; alio modo ex consequenti. Primo quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum et usum : et sic secundum hoc præfertur liberalitati temperantia, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus : et fortitudo et justitia quæ ordinantur quodammodo in bonum commune ; una quidem tempore pacis, alia vero tempore belli : et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum ; nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano ; et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato, in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum.

Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti ; et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta : ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniæ, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei ; et secundum hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa.

Quia tamen unumquodque magis judicatur secundum id quod primo et per se competit ei quam secundum id quod consequenter se habet ; ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat, non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat ; et ideo magis videtur pertinere ad charitatem quæ est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod quælibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus : actus autem quarumdam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores, sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt ; et etiam propter eamdem causam clari redduntur.

CONCLUSIO. — Quamquam ex consequenti liberalitas aliquam excellentiam habeat, non tamen primo et per se est maxima virtutum, sed ipsi præeminent omnes quæ circa nobilius objectum versantur.

QUÆSTIO CVIII.

DE VITIIS LIBERALITATI OPPOSITIS, ET PRIMO DE AVARITIA.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis liberalitati oppositis : et primo de avaritia ; secundo de prodigalitate.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum avaritia sit peccatum ; 2° utrum sit speciale peccatum ; 3° cui virtuti opponatur ;

4° utrum sit peccatum mortale; 5° utrum sit gravissimum peccatorum; 6° utrum sit carnale vel spirituale peccatum; 7° utrum sit vitium capitale; 8° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum avaritia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia quasi æris aviditas, quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum : naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est. Sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum : non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis quibus homo ordinatur in Deum : neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam et luxuriam, de qua Apostolus dicit, I ad Cor., VI, 18 : *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*; similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, aliquant. ante fin. Ergo avaritia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr., ult. 5 : *Sint mores sine avaritia contenti præsentibus.*

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura : unde necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura : nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum in I *Polit.*, cap. VI, a med. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad rationem avaritiæ; quæ definitur esse « immoderatus amor habendi. » Unde patet quod avaritia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem : et ideo intantum vitio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit; et ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter : uno modo immediate quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet; et secundum hoc est directe peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet, puta quod immoderate aliquis divitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis; et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes propter naturæ defectum avidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum; non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

CONCLUSIO. — Avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere, vel retinere divitias.

ARTICULUS II.

Utrum avaritia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. III *De lib. arbitr.*, cap. XVII, col. 1294, t. 1 : « Avaritia, quæ græce philargyria dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda est. » Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei : quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, ut supra habitum est. Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundum Isidorum in lib. X *Etymolog.*, § 9, col. 369, t. 3, « avarus dicitur, quasi avidus auri, idest, pecuniæ : unde et in græco avaritia « philargyria » nominatur, idest, « amor argenti. » Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est. Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea, super illud ad Rom., VII : *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc., dicit Glossa [1]. *ord.*, col. 491, t. 2 : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. » Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ : unde dicitur Exod., XX, 17 : *Non concupisces* rem *proximi tui.* Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum ; et ita avaritia est generale peccatum.

Sed contra est quod ad Rom., I, 29, avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur : *Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia*, etc.

Respondeo dicendum, quod peccata sortiuntur speciem secundum objecta, ut supra habitum est. Objectum autem peccati est illud bonum in quo tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis et boni delectabilis. Divitiæ autem secundum se habent rationem utilis : ea enim ratione appetuntur, inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur, ex qua sumitur avaritiæ nomen.

Verum quia verbum habendi, quod secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum et alia hujusmodi, ut patet in *Prædicamentis*, cap. ult. post prædicam., per consequens et nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem : sicut Gregorius dicit in quadam *Hom.*, XVI *in Evang.*, § 2, col. 1136, t. 2, quod « avaritia non solum pecuniæ est, sed etiam altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur. » Et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum : et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod omnes res exteriores, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates, honores et alia hujusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cujuscumque rei. Potest enim intelligi, quod per probihitionem concupiscentiæ rerum possessarum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas acquiri [2] possunt.

CONCLUSIO. — Avaritia, prout est immoderatus amor habendi pecunias et possessiones, speciale peccatum est : ut vero est inordinatus amor habendi quæcunque, non est speciale peccatum.

ARTICULUS III.

Utrum avaritia opponatur liberalitati.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth., V : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, Chrysostomus dicit, *Homil.* XV *in Matth.*, § 4, col. 486, t. 11 [3], quod duplex est justitia, una gene-

[1] Ex Aug., *De spiritu et littera*, c. IV, col. 203 t. 10. — [2] Parm. : « haberi. » — [3] Edit Vives.

ralis et alia specialis cui opponitur avaritia; et idem Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. II. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam. Ergo avaritia directe opponitur justitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. VII, et in IV, cap. I. Sed avaritia non habet peccatum contrarium et oppositum, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap. I et II. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed contra est quod sicut dicitur Eccle., V 9 : *Avarus non implebitur pecunia*; *et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis.* Sed non impleri pecunia et inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

Respondeo dicendum, quod avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter: uno modo immediate circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo vel retinendo; et sic opponitur justitiæ, et hoc modo accipitur avaritia, Ezech., XXII, 27, ubi dicitur: *Principes ejus in medio ejus*, *quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, et avare* sectanda lucra.* Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum; puta cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiamsi nolit rapere aliena; et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est. Et sic accipitur avaritia II ad Cor., IX, 5 : *Præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse*; *sic quasi benedictionem non* quasi avaritiam* ; Glossa : « Scilicet ut doleant pro dato, et parum sit quod dent. »

*Avare ad.

* Non tanquam.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta: avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod justitia proprie statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat nec retineat alienum: sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum, et emissione earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum quod avaritia, secundum quod opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum : quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum justitiam; et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

Conclusio. — Avaritia, quatenus indebitam quamdam pecuniarum acceptionem, et conservationem importat, justitiæ adversatur : quatenus vero immoderatio quædam est circa interiores divitiarum affectus, liberalitati opponitur,

ARTICULUS IV.

Utrum avaritia semper sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte : cum enim Apostolus ad Rom., I, 29, præmisisset: *Repletus omni iniquitate*, *fornicatione*, *avaritia*, etc., subdit, 32 *: Qui talia agunt, digni sunt morte.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale; dicit enim Basilius, in *Serm. sup.* illud : *Destruam horrea mea,* vers. fin. : « Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides : quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres. » Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale,

quod animam privat lumine gratiæ. Sed, secundum Chrysostomum, *Super Matt.*, *hom.* xv *op* [1]. *imperf.*, vers. fin., « tenebra animæ est pecuniarum cupido. » Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

* *Superædificat super fundamentum hoc.*

Sed contra est quod I ad Corinth., III, super illud, *Si quis * ædificaverit super hoc fundamentum*, etc., dicit Glossa quod « lignum, fenum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt quomodo placeat mundo, » quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fenum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter: de eo enim dicitur quod *salvus erit sic quasi per ignem*. Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, avaritia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod opponitur justitiæ; et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale; sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis injuste accipiat vel retineat res alienas; quod pertinet ad rapinam vel furtum quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est. Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut supra dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia, secundum quod opponitur liberalitati; et secundum hoc importat inordinatum amorem divitiarum.

Si ergo intantum amor divitiarum crescat quod præferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superflue divitias amet, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut scilicet [2] propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum; sic avaritia est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Basilius loquitur de illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem divitiarum amori divino.

Conclusio. — Avaritia, quæ justitiæ adversatur, peccatum mortale est nisi imperfectio actus adsit; quæ vero liberalitati contraria est, nisi charitati adversetur, semper veniale est peccatum.

ARTICULUS V.

Utrum avaritia sit maximum peccatorum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccli., x, 9: *Avaro nihil est scelestius*; et postea subditur: *Nihil est iniquius quam amare pecuniam: hic enim et animam suam venalem habet.* Et Tullius dicit in I *De officiis*, in tit.: « Vera magnanimitas in duobus potissimum sita: Nihil est tam angusti animi tamque parvi, quam amare pecuniam; » sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto magis charitati contrariatur. Sed avaritia maxime contrariatur charitati: dicit enim Augustininus in lib. LXXXIII *Quæst.*, qu. XXXVI, col. 25, t. 6, quod « venenum charitatis [3] est cupiditas. » Ergo avaritia est maximum peccatum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile: unde et peccatum in Spiritum sanctum, dicitur esse gravissimum, quod est irremissibile [4]. Sed avaritia est peccatum insanabile: unde dicit Philosophus in IV *Ethic.*, cap. I, a med., quod « senectus et omnis impotentia illiberales facit. » Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes., v, 5, quod *avaritia est idolorum servitus.* Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

Sed contra est quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Proverb., VI. Furtum autem per-

[1] Hæc implicite tantum habentur. Opus autem istud non est D. Chrysostomi.

[2] Parm.: « si. »

[3] « Caritatis autem venenum est spes adipiscendarum aut retinendarum temporalium. Nutrimentum ejus est, imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas. »

[4] Sic cod.; Parm.: « dicitur gravissimum, quia est irremissibile. »

tinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

Respondeo dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, sive privatione alicujus boni; inquantum autem est voluntarium consistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi: uno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quanto majus est, tanto peccatum gravius est ; et secundum hoc peccatum quod est contra Deum, est gravissimum, et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis, sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad usum hominis deputæ; quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus; quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius; turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona: est enim minus quam bonum corporis, quod etiam minus est quam bonum animæ, quod exceditur a bono divino. Et secundum hoc, peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subjicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem majorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni cui subjicitur appetitus. Et ideo dicendum est quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et in Eccli., x, 10, pro ratione subditur quod avarus *suam animam habet venalem,* quia videlicet animam suam, id est vitam suam exponit periculis pro pecunia: et ideo subdit: *Quoniam in vita sua projecit,* id est, contempsit intima *sua*, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse « angusti animi, » ut scilicet velit pecuniæ subjici.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro avaritia; cupiditas enim cujuscumque temporalis boni est venenum charitatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quod aliter est insanabile peccatum in Spiritum sanctum, et aliter avaritia: nam peccatum in Spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus; puta quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur; et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani in quem scilicet semper procedit humana natura; quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quoddammodo esse periculosius.

Ad quartum dicendum, quod avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam, quia sicut idololatria subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo; sed idololatria quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subjicit se creaturæ exteriori immoderate eam concupiscendo ad usum, non ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

Conclusio. — Avaritia non est simpliciter maximum peccatorum, quamquam magnam habeat deformitatem.

ARTICULUS VI.

Utrum avaritia sit peccatum spirituale.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale: sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur,

secundum illud Apostoli I Corinth., VI, 18: *Qui fornicatur, in corpus suum peccat.* Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat; unde et Chrysostomus [1], Marc., v, comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur. Ergo avaritia non videtur esse pecactum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

Respondeo dicendum, quod peccata præcipue in affectu consistunt: omnes autem affectiones animæ sive passiones terminantur ad dilectiones et tristitias, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. v, circa princ. Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, et venereorum; delectationes vero spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa vero dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione.

Et hujusmodi est avaritia: delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem, prout scilicet homo in hoc delectatur quod divitias possideat: et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen objecti medium est inter peccata pure spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa objecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam, et vitia pure carnalia, quæ quærunt delectationem pure corporalem circa objectum corporale.

Ad secundum dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum a quo; et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod Chrysostomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum, quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur Marc. V, se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

Conclusio. — Avaritia, cum in spirituali divitiarum perficiatur delectatione, ipsa quoque vitium spirituale necessario est.

ARTICULUS VII.

Utrum avaritia sit vitium capitale.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut supra dictum est, illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ: quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. v, circa fin. Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit XV *Moral.*, c. xxv, § 30, col. 1096, t. 1, quod « avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur[2]. » Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI, *Moralium*, cap. XLV, § 87, col. 621, t. 2, ponit avaritiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis; qui cum sit multum appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo, vel felicitas, qui est ultimus finis humanæ vitæ, ut supra habitum est. Et ideo quanto aliquid magis participat conditionem felicitatis, tanto, magis est appetibile.

[1] In *Hom.* XXIX, *sup. Matth.*, a med. — Parm.

[2] « Avaritia aliquando per elationem subrepit, aliquando per timorem. Sunt namque nonnulli qui dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Et sunt nonnulli qui dum sibi subsidiorum necessaria deesse timent, mentem ad avaritiam relaxant. » Migne.

Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum tamquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiæ, ut Boetius dicit in III *De consol.*, prosa III, col. 732, t. 1. Cujus ratio est, quia sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap v, « denario utimur quasi fideijussore ad dominia habenda; » et Eccle., x, 19, dicitur quod *pecuniæ obediunt omnia.*

Et ideo avaritia quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio et appetitus sensitivus: et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde, licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia, ratione jam dicta. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, a med., quod « prodigus magis dicitur vanus quam malus. »

Ad secundum dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia, et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est, dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

Conclusio. — Cum in pecuniarum cupidine, unde multa dimanant vitia, avaritia consistat, vitium capitale eam esse consequitur.

ARTICULUS VIII.

Utrum proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiæ.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet « proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia et contra misericordiam obduratio. » Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est. Proditio autem, fraus, et fallacia opponuntur prudentiæ, perjuria religioni, inquietudo spei, vel charitati, quæ quiescit in amato, violentia opponitur justitiæ, obduratio misericordiæ. Ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tamquam diversæ filiæ avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus, *Quæst. in Deut.*, cap. XIV, col. 366, t. 5, ponit novem filias, quæ sunt « mendacium, fraus, furtum, perjurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. » Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Præterea, Philosophus in IV *Ethic.*, cap. I, a med., ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat « illiberalitatem, » videlicet « parcos, tenaces; kumibiles[1], illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones. » Ergo videtur quod prædicta enumeratio sit insufficiens.

5. Præterea tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem, quod « tyrannos civitates desolantes, et sacra prædantes non dicimus illiberales, » idest, avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

Sed contra est quod Gregorius XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, assignat avaritiæ filias prius enumeratas.

Respondeo dicendum, quod filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, et præcipue secundum appetitum finis. Quia vero avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit; primo enim superabundat in retinendo, et ex hac parte oritur ex avaritia obduratio contra misericordiam, quia scilicet cor ejus misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundo ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo, et secundum hoc avaritia potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in affectu; et sic ex

[1] In Parm.: « Cumini sectores, cimbices. »

avaritia oritur inquietudo, inquantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas ; avarus enim *non implebitur pecunia,* ut dicitur Eccle., v. 9. Alio modo potest considerari in effectu : et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad violentias ; quandoque autem dolo, qui quidem, si fiat in verbo, fallacia erit quantum ad simplex verbum, perjurium, si addatur confirmatio juramenti : si autem dolus committatur in opere, sic quantum ad res erit fraus, quantum autem ad personas erit proditio, ut patet de Juda, qui ex avaritia prodidit Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere : quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis : aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

Ad secundum dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illa novem reducuntur ad septem prædicta : nam mendacium et falsum testimonium continentur sub fallacia : falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii ; sicut et furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur : appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem : rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species ejus, inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quam filiæ. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quod deficit in dando ; et si quidem parum det, vocatur parcus ; si autem nihil, tenax ; si autem cum magna difficultate det, vocatur « cuminibilis, » quasi « cumini venditor, » quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo, et hoc dupliciter : uno modo quia turpiter lucratur vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes ; vel qui de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio vel de aliquo hujusmodi ; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii ; vel quia lucratur parva cum magno[1] labore. Alio modo quia injuste lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut latrones, vel mortuos spoliando, vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum, quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

Conclusio. — Proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obduratio, avaritiæ filiæ sunt, ex ipsa, secundum rationem finis orientes.

[1] Al. : « multo. »

QUÆSTIO CXIX.

DE PRODIGALITATE.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de prodigalitate ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum prodigalitas avaritiæ opponatur ; 2° utrum prodigalitas sit peccatum ; 3° utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam ; prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones, non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra habitum est. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, et præcipue propter voluptates ; unde et Luc., xv, 13, dicitur de filio prodigo quod *dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose.* Ergo videtur quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ et insensibilitati quam avaritiæ et liberalitati.

Sed contra est quod Philosophus in II *Ethic.*, cap. vii, et in IV, cap. i, a med., ponit prodigalitatem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

Respondeo dicendum, quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundum superabundantiam et defectum diversimode. Nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens, prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora vero ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo : ad avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo.

Unde patet quod prodigalitas avaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa. Ab illo enim aliquid magis denominatur quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur, ita etiam avaritia et prodigalitas præcipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur prodigus; qui autem deficit in dando, vocatur avarus. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. i, a med. Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cum hoc excedat in accipiendo, vel ex quadam necessitate : quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam; vel etiam propter animi inordinationem : dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat; et sic non secundum idem est prodigus et avarus.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum quod prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia; sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant, tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosophus in IV *Ethic.*, cap. i, a med., dicit quod « multi prodigorum fiunt intemperati. »

Conclusio. — Prodigalitas tam secundum excessum in dando, quam secundum defectum in retinendo et acquirendo, est avaritiæ opposita.

ARTICULUS II.

Utrum prodigalitas sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus, I ad Tim., ult., 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Sed non est radix prodigalitatis quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, Apostolus, I ad Tim., ult., 17, dicit : *Divitibus hujus sæculi præcipe.... facile tribuere, communicare.* Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit Matth., vi, 34 : *Nolite solliciti esse in crastinum;* et Matth., xix, 21 : *Vende* omnia *quæ habes, et da pauperibus.* Ergo prodigalitas non est peccatum.

Sed contra est quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, prodigalitas opponitur avaritiæ secundum oppositionem superabundantiæ et defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum, quod corrumpit bonum virtutis.

Unde relinquitur quod prodigalitas sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur.

Alii vero dicunt quod loquitur de cupiditate, generali respectu cujuscumque boni; et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur : prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed si quis recte consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum; nam supra præmiserat : *Qui volunt divites fieri*, etc. Et sic dicitur esse avaritia *radix omnium malorum*, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur; sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus monet divites ut facile tribuant et communicent sua, secundum quod oportet; quod non faciunt prodigi; quia, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, post med., « dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratia, neque secundum quod oportet; sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus; bonis autem nihil dant. »

Ad tertium dicendum, quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis majora dat quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

Conclusio. — Cum virtuti liberalitatis prodigalitas adversetur, ipsa est necessario peccatum.

ARTICULUS III.

Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat; per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet ; dicit enim Philosophus in IV *Ethic.*, cap. I, circa princ., quod « corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quædam ipsius esse perditio. » Gravius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccli., XIV, 5 : *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui volunt sua expendere, nec[1] aliena accipere : prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili; unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I. Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

3. Præterea, prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quam avaritia : dicitur enim Proverb., XXI, 20, : *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi; et imprudens homo dissipabit illud*; et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, a med., quod « insipientis est superabundanter dare, et non accipere ». Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, ibid., quod « prodigus multo videtur melior illiberali. »

Respondeo dicendum, quod prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est quam avaritia; et hoc triplici ratione : primo quidem quia avaritia magis differt a virtute opposita; magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundo, quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV *Ethic.*, loc. cit. Tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis; et per hoc quod declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione supradicta.

Ad primum ergo dicendum, quod dif-

[1] Sic cod. ; Parm. : « nolunt sua expendere, ne cogantur aliena. »

ferentia prodigi et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere debet : peccat etiam in alterum consumendo bona, ex quibus aliis deberet providere. Et præcipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiæ, quæ sunt pauperum, quos defraudant, prodige expendendo. Similiter et avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus ; peccat et in seipsum, inquantum deficit in sumptibus; unde dicitur Eccle., VI, 2 : *Vir cui dedit Deus divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex* * *eis.* Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec aliis, nec sibi prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

* *Ex eo.*

Ad secundum dicendum, quod cum de vitiis communiter loquimur, judicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum; sicut circa prodigalitatem attendimus quod superflue consumit divitias; circa avaritiam vero, quod superflue eas retinet. Quod autem quis propter intemperantiam superflue consumat, hoc jam nominat simul peccata multa : unde et tales prodigi sunt pejores, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. I, post princ. Quod autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum, quod omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut et omnes virtutes a prudentia diriguntur; et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

CONCLUSIO. — Cum prodigus minus quam avarus a liberali distet, et multis prosit, ac facilius a vitio sit sanabilis, sequitur hinc quod prodigalitas minus peccatum sit quam avaritia.

QUÆSTIO CXX.

DE EPICHEIA SEU ÆQUITATE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de epicheia : circa quam quæruntur duo : 1° utrum epicheia sit virtus; 2° utrum sit pars justitiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum epicheia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod epicheia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epicheia aufert aliam virtutem, quia tollit id quod justum est secundum legem, et opponi videtur severitati. Ergo epicheia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione,* c. XXXI, col. 148, t. 3 : « In istis temporalibus legibus quamquam de his homines judicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundum ipsas. » Sed epicheia videtur judicare de lege, quando eam existimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epicheia magis est vitium quam virtus.

3. Præterea, ad epicheiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. X. Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet : unde Imperator dicit in codice *De legibus et constitutionibus princ.*, lege I : « Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet, et licet inspicere. » Ergo actus epicheiæ non est licitus. Ergo epicheja non est virtus.

Sed contra est quod Philosophus in V *Ethic.,* loc cit., ponit eam virtutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt; non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret; sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare, est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit : sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus justum est; contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat, dum est in furia ; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est, prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio

et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas.

Unde patet quod epicheia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod epicheja non deserit justum simpliciter, sed justum quod est lege determinatum ; nec etiam opponitur severitati quæ sequitur veritatem legis [1] in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice *De legibus et const. princ.*, leg. v : « Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem. »

Ad secundum dicendum, quod ille de lege judicat qui dicit eam non esse bene positam; qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non judicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis a verbis legis recedere; sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

Conclusio. — Cum epicheia sit legum directiva secundum quod justitiæ ratio et communis utilitas poscit, ipsa est quoque inter virtutes annumeranda.

ARTICULUS II.

Utrum epicheia sit pars justitiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod epicheia non sit pars justitiæ. Ut enim patet ex supra dictis, duplex est justitia, una particularis, alia legalis. Sed epicheia non est pars justitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis : similiter etiam non est pars justitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur quod epicheia non sit pars justitiæ.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minus principali ut pars : cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes ut partes. Sed epicheia videtur esse principalior virtus quam justitia, ut ipsum nomen sonat : dicitur enim ab epi quod est supra, et dicaion quod est justum. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

3. Præterea, videtur quod epicheia sit idem quod modestia. Nam ubi Apostolus ad Philipp., iv, 5, dicit : *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*, in Græco habetur epieicheia[2]. Sed secundum Tullium, lib. II *de Invent.*, aliquant. ante fin., modestia est pars temperantiæ. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. x, quod « epicheia est quoddam justum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtus aliqua triplicem habet partem, scilicet partem subjectivam, partem integralem et partem potentialem. Pars autem subjectiva est de qua essentialiter prædicatur totum : et est minus. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove : quandoque autem prædicatur secundum prius et posterius, sicut ens prædicatur de substantia et accidente.

Epicheia ergo est pars justitiæ communiter dictæ, tamquam justitia quædam existens, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, loc. cit. Unde patet quod epicheia est pars subjectiva justitiæ; et de ea justitia dicitur per prius quam de legali : nam legalis justitia dirigitur secundum epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod epicheia correspondet proprie justitiæ legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epicheia est pars potior legalis justitiæ. Si vero justitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheia non est pars legalis justitiæ, sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. x, « epicheia est melior [3] quadam justitia, » scilicet legali, quæ observat verba legis : quia tamen et ipsa est justitia quædam, non est melior omni justitia.

Ad tertium dicendum, quod ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed mo-

[1] Ita Mss. et editi communius. Al. : « verba legis. »

[2] In Græco textu legitur : Το ἐπιεικὲς ὑμῶν.

[3] Parm. omittit : « quadam. »

destia, quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu, vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quod nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

Conclusio. — Epicheia justitiæ, ut generi, subjicitur, est que humanorum actuum superior quædam regula, quippe qua legalis justitia dirigitur.

QUÆSTIO CXXI.

DE PIETATE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate; circa quam quæruntur duo : 1° utrum sit donum Spiritus sancti; 2° quid in beatitudinibus et fructibus ei correspondeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pietas sit donum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit donum. Dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed pietas est quædam virtus, ut supra dictum est. Ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona excellentiora sunt virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est. Sed inter partes justitiæ religio est potior pietate. Ergo si aliqua pars justitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum quam pietas.

3. Præterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est. Sed actus pietatis non potest manere in patria : dicit enim Gregorius I *Moral.*, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, quod « pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet; » et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

Sed contra est quod Isaiæ, XI, ponitur inter dona.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dona Spiritus sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est prompte mobilis a Spiritu sancto. Inter cætera autem movet nos Spiritus sanctus ad hoc quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom., VIII, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus: Abba, Pater.* Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum.

Ad primum ergo dicendum, quod pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad secundum dicendum, quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus; sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietatis virtute; sed pietas, secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quod, sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere Scripturæ sive intellectæ, sive non intellectæ, sicut Augustinus dicit in II lib. *De doctr. christ.*, c. VII, col. 39, t. 3. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, præcipue post diem judicii, habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali, quod præcipue tunc erit, secundum illud Sap., v, 5 : *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem judicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miseriæ vivunt.

Conclusio. — Pietas, secundum quam Deo ut patri, cultum et debitum exhibemus officium ex Spiritu sancti instinctu, est donum Spiritus sancti.

ARTICULUS II.

Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo scilicet: « Beati mites »

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet: *Beati mites.* Pietas enim est donum respondens jus-

titiæ; ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*; vel etiam quinta beatitudo, videlicet: *Beati misericordes*, quia, ut dictum est, opera misericordiæ pertinent ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea, donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum Isa., XI. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet: *Beati qui lugent*, videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Præterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est. Sed inter fructus bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De serm. Dom. in monte*, c. IV, col. 1234, t. 3: « Pietas congruit mitibus. »

Respondeo dicendum, quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi; una quidem secundum rationem ordinis quam videtur Augustinus fuisse secutus; unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet: *Beati mites,* attribuit pietati, et sic de aliis.

Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis: et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum objecta et actus; et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda; secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod, secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiæ et pietati; sed secundum rationem ordinis diversæ beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod bonitas et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est.

Conclusio. — Dono pietatis, si eam convenientiam quæ est ex parte ordinis, respiciamus, respondet secunda beatitudo, qua mites beati pronuntiantur: secundum eam convenientiam vero quæ est ex propria ratione doni et beatitudinis, pietati respondent quarta et quinta beatitudo.

QUÆSTIO CXXII.

DE PRÆCEPTIS JUSTITIÆ.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ; 2° de primo præcepto Decalogi; 3° de secundo; 4° de tertio; 5° de quarto; 6° de aliis sex.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta Decalogi non sint præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est « cives facere virtuosos secundum omnem virtutem, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I, circa med.; unde et V *Ethic.*, cap. I, a med., dicitur quod « lex præcipit de omnibus actibus omnium virtutum. » Sed præcepta Decalogi sunt prima principia totius divinæ legis. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad solam justitiam.

2. Præterea, ad justitiam videntur pertinere præcipue præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est. Sed præcepta Decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet. Ergo præcepta Decalogi non sunt præcepta justitiæ.

3. Præterea, lex præcipue tradit præcepta de actibus justitiæ pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis et aliis hujusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi. Ergo videtur quod præcepta Decalogi non pertineant proprie ad justitiam.

4. Præterea, præcepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundum dilectionem Dei et proximi; quæ pertinent ad virtutem charitatis. Ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad charitatem quam ad justitiam.

Sed contra est quod justitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta Decalogi

ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad justitiam.

Respondeo dicendum, quod præcepta Decalogi sunt prima præcepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis[1]. Manifestissime autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in justitia, quæ est ad alterum: quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quæ sunt ad alterum manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta Decalogi oportuit ad justitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars justitiæ secunda; alia vero sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum, sicut et cæremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo; sunt tamen determinationes præceptorum Decalogi, et sic ad justitiam pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad bonum commune, oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem: et ideo non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, sed inter præcepta judicialia.

Ad quartum dicendum, quod præcepta Decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud I ad Tim., I, 5: *Finis præcepti est charitas;* sed ad justitiam pertinent, inquantum immediate sunt de actibus justitiæ.

Conclusio. — Omnia præcepta decalogi ad justitiam pertinent.

[1] Sic cod.; in edit.: « Sunt prima principia legis.... sicut manifestissimis principiis, »

ARTICULUS II.

Utrum primum præceptum Decalogi convenienter tradatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud ad Heb., XII, 9: *Qanto* magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?* *Non multo magis.

Sed præceptum pietatis, qua honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam.* Ergo multo magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative; præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. Præterea, primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est. Sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus: nam primo dicitur: *Non habebis deos alienos coram me*; secundo dicitur: *Non facies tibi sculptile*; tertio vero: *Non adorabis ea neque coles.* Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De decem chordis*, *serm.* IX, § 13, col. 85, t. 5, quod per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut supra dictum est. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

In contrarium est Scripturæ auctoritas.

Respondeo dicendum, quod ad legem pertinet facere homines bonos, et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda; quorum primum est quod prima pars primo constituitur, sicut in generatione animalis primo generatur cor, et in domo primo ponitur fundamentum, et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum quod est finis; et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi jacere[2] quoddam fundamentum religionis,

[2] Parm.: « facere. »

per quam homo debite ordinatur in Deum qui est ultimus finis humanæ voluntatis. Secundo attendendum est in ordine generationis quod primo contraria et impedimenta tolluntur; sicut agricola primo purgat agrum, et postea projicit semina, secundum illud Jerem., IV, 3 : *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas.* Et ideo circa religionem primo homo erat instituendus, ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est quod homo falso deo inhæreat, secundum illud Matth., V, 24 : *Non potestis Deo servire et mammonæ.* Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Sed erant præmittenda præcepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est, et præcipue in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, cap. II *Cælest. hierarch.*, § 3, col. 139, t. 1.

Ad secundum dicendum, quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum. Unde Varro dicit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo cum dicitur : *Non habebis deos alienos.* Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus : Et ideo opportune prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur : *Non facies tibi sculptile*, et ipsarum imaginum cultus, cum dicitur : *Non coles ea*, etc.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito vel expresso : et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur : *Non habebis deos alienos.*

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut homini in divina lege instituendo, primo loco traderetur illud ex decalogi præceptis præceptum, quo falsorum deorum excluderetur cultus.

ARTICULUS III.

Utrum secundum præceptum Decalogi convenienter tradatur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, sic exponitur in Glossa, Exod., XX : « Non existimes creaturam esse filium Dei, » per quod prohibetur error contra fidem; et Deut., V, exponitur in Glossa : « *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, « scilicet nomen Dei ligno, vel lapidi attribuendo ; » per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt a nobis, secundum illud ad Col., III, 17 : *Omne quodcumque facitis verbo * vel opere, in nomine Domini* facite. Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quam præceptum quo prohibetur superstitio, et ita debuit ei præmitti.

* *In verbo aut in opere.*

3. Præterea, Exod., XX, exponitur in Glossa illud præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, jurando scilicet pro nihilo : unde videtur per hoc prohiberi vana juratio, quæ est scilicet sine judicio. Sed multo gravior est falsa juratio, quæ est sine veritate, et injusta juratio, quæ est sine justitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fit verbo vel facto in contumeliam Dei, quam perjurium. Ergo blasphemia et alia hujusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dup-

liciter : uno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebite exhibetur, quod pertinet ad superstitionem; alio modo quasi per defectum reverentiæ, cum scilicet Deus contemnitur; quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est. Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cujus animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isa., XXVIII, 20 ; *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat,* scilicet Deus verus vel falsus a corde hominis; *et pallium breve utrumque operire non potest.* Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc, ne Deus postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quam eum susceptum honorare.

Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio secundo præcepto quo prohibetur perjurium ad irreligiositatem pertinens.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ expositiones sunt mysticæ, litteralis autem expositio est quæ habetur Deuter., V : *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* scilicet, *jurando pro re quæ non est.*

Ad secundum dicendum, quod non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed proprie illa qua assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quod per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod pro nihilo jurare dicitur ille qui jurat pro eo quod non est, quod pertinet ad falsam jurationem, quæ principaliter perjurium nominatur, ut supra dictum est. Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis; quando autem aliquis jurat sine judicio ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solum ex parte jurantis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut ei qui instruitur in aliqua scientia, primo proponuntur quædam communia documenta, ita etiam lex, quæ instituit hominem ad virtutem, in præceptis Decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando, quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur perjurium, quod frequentius accidit quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

Ad quintum dicendum, quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei signatæ, quæ est una; non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit : *Non assumes nomen Dei tui in vanum* ; quia non differt per quodcumque nomen Dei perjurium committatur.

CONCLUSIO. — Quum unum impedimentum religionis, videlicet superstitionis vitium, primo præcepto sublatum sit, convenienter secundo præcepto, quod est de non assumendo nomine Dei in vanum, alterum religionis impedimentum, videlicet Dei contemptus, tollitur.

ARTICULUS IV.

Utrum tertium Decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum est generale : nam super illud Luc., XIII, *Archisynagogus indignans, quod sabbato curasset,* dicit Beda, lib. IV *Comment.*, col. 505, t. 3 : « Lex in sabbato non hominem curare, sed onera ferre, id est, peccatis gravari, prohibet. » Secundum autem litteralem sensum est præceptum cæremoniale : dicitur enim Exod., XXXI, 13 : *Videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris.* Præcepta autem Decalogi sunt præcepta spiritualia, et sunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, cæremonialia legis præcepta continent « sacra sacrificia, sacramenta et observantias, » ut supra habitum est. Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca, et sacra vasa, et alia hujusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconveniens est ergo quod, prætermissis aliis omnibus cæremonialibus, de sola observantia sabbati fiat mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant, sicut circumcidentes pueros octava die, et sacerdotes, in templo sabbatis operantes: et Elias, III Reg., XIX, cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quod in sabbato itineravit: similiter etiam sacerdotes, dum septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur Josue, VI, intelliguntur eam die sabbati circumtulisse: dicitur etiam Luc., XIII, 15: Nonne *unusquisque vestrum sabbato* * *solvit bovem suum aut asinum, et ducit adaquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

** Sabbato non solvit.*

4. Præterea, præcepta Decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in nova lege non servatur hoc præceptum nec quantum ad diem sabbati nec quantum ad diem dominicam, in qua et cibi coquuntur, et itinerantur, et piscantur homines, et alia multa hujusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbati.

Sed contra est Scripturæ auctoritas.

Respondeo dicendum, quod remotis impedimentis veræ religionis per primum et secundum præceptum Decalogi, ut supra dictum est, consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in Scriptura, divina traduntur [1] nobis sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta Decalogi sunt quasi quædam prima et communia legis principia, ideo in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii, quod pertinet ad omnes, scilicet ad repræsentandum opus creationis mundi, a quo requievisse dicitur Deus septima die, in cujus signum dies septima mandatur sanctificanda, idest, deputanda ad vacandum Deo. Et ideo, Exod., XX, 11, præmisso præcepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia *sex diebus fecit Deus cœlum et terram* * *et in septima die requievit* (*a*).

** Et requievit in die septimo.*

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de sanctificatione sabbati litteraliter intellectum, est partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem est quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali. Sed inquantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulcro, quæ fuit septima die: et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo. Et secundum hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta Decalogi, inquantum est præceptum morale, non inquantum est cæremoniale.

Ad secundum dicendum, quod aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei; sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientius debuit poni inter præcepta generalia Decalogi quam aliquod aliud cæremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quod in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis; et hoc est ut homo vacet rebus divinis, quod signi-

[1] Sic cod.; In Parm.: « traditur nobis cultus interior. »

(*a*) Committit ne peccatum mortale duplex qui mortaliter peccat in die festo? affirmant Alexander de Hales, S. Bonaventura, Nicolaus de Lyra, S. Antoninus, Medina, etc; negant longe communius et probabilius Cajetanus, Sotus, Suarez, Navarrus. Quando autem S. Thomas dicit: « magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo quam qui aliud corporale opus licitum facit, » loquitur de fine præcepti qui sub præcepto non cadit.

ficatur in hoc quod dicit: *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Illa enim dicuntur sanctificari in lege quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significantur cum subditur: *Septima die Domini Dei tui non facies omne opus*. Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit., XXIII, 3: *Omne opus* servile *non facietis in eo*. Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus: una quidem qua homo servit peccato, secundum illud Joan., VIII, 34; *Qui facit peccatum, servus est peccati*, et secundum hoc omne opus peccati dicitur servile; alia vero servitus est qua homo servit homini; est autem homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est; et ideo opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit; tertia autem est servitus Dei, et secundum hoc opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati, quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur Joan., VII, 23, *circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi*. Inde etiam est quod, sicut dicitur Matth., XII, 5, *sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant*, id est, corporaliter in sabbato operantur *et sine crimine sunt*. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur præceptum de sabbati observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel scripto. Unde Num., XXVIII, dicit Glossa, sup. illud: *Die autem sabbati*, quod « fabri et hujusmodi artifices otiantur in die sabbati, lector autem divinæ legis, vel doctor ab opere suo non desinit; nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant et sine crimine sunt. » Sed alia opera servilia, quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale, ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit in lib. *De decem chordis, serm.* IX, c. III, col. 77, t. 5 : « Melius faceret Judæus in agro suo aliquid utile, quam in theatro seditiosus existeret : et melius feminæ eorum die sabbati lanam facerent, quam toto die in mænianis suis impudice saltarent. » Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur, inquantum proprie pertinent ad servientes; inquantum vero sunt communia servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus quam liber tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo : præcipue quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prov., XXIV, 11 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem*; secundario autem etiam in damno rerum vitando secundum illud Deuter., XXII, 1 : *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo*. Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum; non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur I Machabaeorum, II : similiter nec etiam Elias fugiens a facie Jezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam Dominus, Matth., XII, excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati; unde dicitur Joan., VII, 23 : *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci* * *in sabbato?* Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum : unde dicit Dominus, Matth., XII, 2 : *Quis erit ex vobis homo qui habet* * *unam ovem, si ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit, et levabit eam?*

* *Sanum feci.*

* *Qui habeat... sabbatis in.*

Ad quartum dicendum, quod observantia diei dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figuralis

sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica sicut in die sabbati; sed quædam opera conceduntur in die dominica quæ in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum, et alia hujusmodi; et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius propter necessitatem dispensatur in nova quam in veteri lege, quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

Conclusio. — Conveniens fuit, postquam primo et secundo legis præcepto homo a contrariis religionis amotus fuerat, ut tertio præcepto, quod est de sanctificando sabbato, in vera religione, quantum ad exteriorem Dei cultum attinet, fundaretur.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars justitiæ, ita etiam observantia, et gratia et alia, de quibus dictum est. Ergo videtur quod non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, et aliis sanguine conjunctis, et patriæ benevolis, ut supra dictum est. Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea contingit quandoque quod aliqui qui honorant parentes, cito moriuntur; et e contrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio: *ut sis longævus super terram.*

In contrarium est sacræ Scripturæ auctoritas.

Respondeo dicendum, quod præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus; et ideo immediate post præcepta ordinantia nos in Deum ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium; et sic est quædam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta Decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus quam patriæ et consanguineis; quia per hoc quod sumus nati a parentibus, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo cum præcepta Decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quod parentibus, inquantum hujusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio et alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis, puta inquantum sunt indigentes[1], vel aliquid hujusmodi, ut supra dictum est. Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in qua tamen sicut in quodam principali intelligitur mandari et sustentatio, et quidquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum, dicendum quod longævitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem, secundum illud Apostoli I ad Tim., IV, 8: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ.* Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficio, meretur secundum quamdam congruentiam ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum a parentibus habemus; et ideo ille qui honorat parentes, quasi be-

[1] Parm. : addit : « vel servi. »

neficio gratus, meretur vitæ conservationem; qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est, ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum judiciorum, quæ maxime futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citius vita privantur; alii vero qui sunt impii in parentes, diutius vivunt.

Conclusio. — Post præcepta ordinantia nos in Deum, qui est universale nostri principium, convenienter subjicitur præceptum de parentum, qui particulare nostri sunt principium, honoratione.

ARTICULUS VI.

Utrum alia sex præcepta Decalogi convenienter tradantur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod alia sex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud Rom., xiii, 7: *Reddite omnibus debita.* Sed in sex ultimis præceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt. Ergo videtur quod inconvenienter sint tradita hujusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi: uno modo, secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap., vi, 21: *concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum;* alio modo secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Jacobi, iv: *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed per præceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum Decalogi existentes: similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta Decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta probibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per justitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post præcepta tria pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, et post quartum præceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur, necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam proprie dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum: et ideo præcepta negativa, quibus prohibentur nocumenta, quæ possunt proximis inferri, tamquam communia, fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi. Ea vero quæ sunt proximis exhibenda, diversimode exhibentur diversis: et ideo non fuerunt inter præcepta Decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tamquam ad quædam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principaliori. Quæ vero inferuntur in personam conjunctam, et maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones, sicut detractiones, blasphemiæ, et si qua hujusmodi, intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directius justitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum, quod per præcepta prohibitiva concupiscentiæ, non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit intra limites sensualitatis; sed prohibetur directe con-

sensus voluntatis, qui est in opus vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis : furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

Conclusio. — Præter præcepta, quibus homines religionis et pietatis operibus in Deum et in parentes instituendi fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta, quibus erga cæteros justitiam servare et colere juberentur.

QUÆSTIO CXXIII.

DE FORTITUDINE.

(In duodecim articulos divisa.)

Consequenter post justitiam considerandum est de fortitudine : et primo de ipsa virtute fortitudinis; secundo de partibus ejus; tertio de dono ei correspondente; quarto de præceptis ad ipsam pertinentibus.

Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria : primo quidem de ipsa fortitudine; secundo de actu præcipuo ejus, scilicet de martyrio; tertio de vitiis oppositis ipsi fortitudini.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum fortitudo sit virtus; 2° utrum sit virtus specialis; 3° Utrum fortitudo sit solum circa timores et audacias; 4° utrum sit solum circa timorem mortis; 5° utrum sit solum in rebus bellicis; 6° utrum sustinere sit præcipuus actus ejus; 7° utrum operetur propter proprium bonum; 8° utrum habeat delectationem in suo actu; 9° utrum fortitudo maxime consistat in repentinis; 10° utrum utatur ira in sua operatione; 11° utrum sit virtus cardinalis; 12° de comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fortitudo sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus, II ad Corinth., xii, 9 : *Virtus in infirmitate perficitur.* Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet : neque etiam videtur esse virtus moralis, quia, ut Philosophus dicit in III *Eth.*, cap. vii et viii, « videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites, » quæ magis pertinent ad artem quam ad virtutem moralem : « quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, » puta propter timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est. Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea, virtus humana maxime consistit in anima : est enim « bona qualitas mentis, » ut supra dictum est. Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

Sed contra est quod Augustinus in libro *De moribus Ecclesiæ*, cap. xv, xxii, etc, col. 1322, t. 1, fortitudinem inter virtutes enumerat.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. vi, « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Unde virtus hominis, de qua nunc loquimur, est quæ facit bonum hominem, et opus ejus bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium [1], *De div. nom.* cap. iv, § 32, col. 734, t. 1. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, et opus ejus secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit : uno modo secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales; alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam; tertio modo, secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur : uno modo per hoc quod attrahitur ab

[1] Æquivalenter sub his verbis : « Animo malum est quod a ratione deflexerit. »

aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo rationis requirat : et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit; et ad hoc impedimentum tollendum, requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat; sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit.

Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ sed infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitudinis; et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum, quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo Philosophus in III *Ethic.*, cap. VIII, ponit quinque modos eorum qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter : primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile : quod in tres modos dividitur; quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi : quandoque hoc accidit propter hoc quod homo est bonæ spei ad pericula vincenda; puta cum expertus est se sæpe pericula evasisse : quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quamdam; sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi, sicut Vegetius dicit in lib. I *De re militari*, cap. I : « Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. » Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis sive tristitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis vel lucri; vel alicujus incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis vel damni.

Ad tertium dicendum, quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est. Nec tamen est contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est.

Conclusio. — Fortitudo est virtus hominem intra rationis limites continens, propellendo ea, quæ usum rationis vel quæ secundum rationem sunt, quoquo modo impedire possent.

ARTICULUS II.

Utrum fortitudo sit virtus specialis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sapient., VIII, 7, quod sapientia *sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem;* et ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea, Ambrosius dicit in I *De offic.*, c. XXXIX, § 192, col. 86, t. 3 : « Non[1] mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, et judicia custodit, et quæ inexpiabili prælio adversus omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, dura adversus illecebras, avaritiam fugat tamquam labem quamdam, quæ virtutem effeminet; » et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Præterea, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. IV, ante med. Ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed contra est quod XXII *Moral.*, c. I, § 2, col. 212, t. 2, Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, nomen fortitudinis dupliciter accipi potest : uno modo, secundum quod absolute importat quamdam animi firmitatem, et secundum hoc est

[1] Sic in textu D. Ambrosii, paucis verbis mutatis vel omissis.

generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis, quia, sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, loc. cit., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus : unde Tullius dicit in sua *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio. » Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in I *De Cœlo*, text. 116, nomen virtutis refertur ad ultimum potentiæ. Dicitur autem uno modo potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus ; alio modo, secundum quod est principium agendi, ut patet in V *Metaph.*, text. 17. Et ideo quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis, secundum quod importat ultimum talis potentiæ, est commune : nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentiæ primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, coadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minus difficilia.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

Conclusio. — Fortitudo, ut quædam animi firmitas, est virtus generalis, vel potius virtutis cujuslibet conditio est : ut vero in gravibus et magnis periculis animum firmat, specialis virtus est.

ARTICULUS III.

Utrum fortitudo sit circa timores et audacias.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregorius, VII *Moral.*, c. xxi, § 24, col. 778, t. 1 : « Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem vitæ præsentis extinguere. » Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quam circa timores et audacias.

2. Præterea, Tullius dicit in sua *Rhet.*, lib. ii *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, et perpessio laborum. » Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

3. Præterea, timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. vii, et in III, cap. ix, quod fortitudo est circa timorem et audaciam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum, quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficilium impulsum non solum tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam, quod videtur pertinere ad rationem audaciæ.

Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et audaciarum moderativa.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine justo-

rum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem : unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est ; et subdit de his quæ pertinent proprie ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, dicens : « Hujus mundi aspera pro æternis præmiis amare. »

Ad secundum dicendum, quod res periculosæ et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis, nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores et audacias ; mediate autem circa pericula et labores, sicut circa objecta prædictarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod spes opponitur timori ex parte objecti, quia spes est de bono, timor de malo ; audacia autem est circa idem objectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum ; ut supra dictum est. Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii, inde est quod fortitudo proprie est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciæ, ut supra habitum est.

Conclusio. — Virtus fortitudinis circa timores et audacias versatur ; timores enim cohibet, et audacias moderatur.

ARTICULUS IV.

Utrum fortitudo sit solum circa pericula mortis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ*, c. xv, col. 1322, t. 1, quod « fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur. » Et in VI *Musicæ*, c. xv, col. 1189, t. 1, dicit quod « fortitudo est affectio quæ nullas adversitates mortemve formidat. » Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa alia adversa.

2. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. vi, a med. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed contra est quod Andronicus dicit quod « fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala ; quia qui stat firmus contra majora, consequens est quod stet firmus contra minora ; sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ*, c. xxii, col. 1328, t. 1, quod « vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris [1] et doloris : ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit. »

Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis ; non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala ; ex aliis autem dicitur homo fortis secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem ; sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum : et idem apparet in temperantia et aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale ; et ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum, quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ : et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

[1] « Labore vel dolore » habet editio Neapol. 1763.

Conclusio. Versatur fortitudo circa timores periculorum mortis, cum ea sit inter omnia mala corporalia maxime terribilis.

ARTICULUS V.

Utrum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis quæ sunt in bello.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quæ sunt in bello. Martyres enim præcipue de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. I *De offic.*, c. xxxv, § 175, col. 80, t. 3, quod « fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas. » Tullius etiam dicit in I *De offic.*, in tit. : « Fortius esse in rebus bellicis quam in urbanis antecellere » : « Cum plerique arbitrentur res bellicas majores esse quam urbanas, minuenda est hæc opinio : sed si vere volumus judicare, multæ res extiterunt urbanæ majores clarioresque quam bellicæ. » Sed circa majora major fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

3. Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam : dicit enim Augustinus, XIX *De civ. Dei*, c. xii, col. 637, t. 7, quod « pacis intentione geruntur bella. » Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. vi, parum ante fin., quod « maxime est fortitudo circa mortem quæ est in bello. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est ad cujus rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur alicui directe imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quæ sunt in bellicis, directe imminent homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse justum bellum dupliciter : uno modo generale, sicut cum aliqui decertant in acie ; alio modo particulare, puta cum aliquis judex vel etiam persona privata non recedit a justo judicio timore gladii imminentis, vel cujuscumque periculi etiamsi sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis, non solum quæ imminent in bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc concedendum est quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quæ est in bello.

Sed et circa pericula cujuscumque alterius mortis fortis bene se habet ; præsertim quia et cujuslibet mortis [1] homo potest periculum subire propter virtutem ; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis ; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

Ad primum ergo dicendum, quod martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus ; ideo eorum fortitudo præcipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica, unde dicuntur *fortes facti in bello*, Hebræ., xi, 34.

Ad secundum dicendum, quod res domesticæ vel urbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella ; et ita etiam circa hujusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod pax reipublicæ est secundum se bona : nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur : nam et multi alii sunt qui bene ea utuntur : et multo pejora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, et

[1] Ita cod. ; Alcan. : « præsertim etiam cujuslibet mortis ; » Parm : « quia cujuscumque mortis. »

sacrilegium, quam ex ea occasionentur, quæ præcipue pertinent ad vitia carnis.

Conclusio. — Fortitudo consistit maxime circa pericula mortis, non modo quæ in communi imminet bello, sed etiam in bello particulari.

ARTICULUS VI.

Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est « circa difficile et bonum, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, circa fin. Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea, majoris potentiæ esse videtur quod aliquid possit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

3. Præterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium, quam simplex ejus negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timet; ille autem qui aggreditur, contrarie movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod cum fortitudo retrahat maxime animum a timore, magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. IX, circa princ., quod « in sustinendo tristitias maxime aliqui fortes dicuntur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, et Philosophus dicit in III *Ethic.*, loc. cit., « fortitudo est magis circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. » Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam; sed sustinere sequitur repressionem timoris.

Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, idest, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione : primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente ; qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliori. Secundo, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminentia ; ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a præsentibus quam a futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis ; sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. VIII, quod « quidam sunt prævolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt; fortes autem e contrario se habent. »

Ad secundum dicendum, quod sustinere non importat quidem passionem corporis; sed actum animæ fortissime inhærentis bono: ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali jam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sustinet, non timet, præsente jam causa timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

Conclusio. — Sustinere, et immobiiter in periculis sistere, principalior est actus fortitudinis, quam aggredi pericula.

ARTICULUS VII.

Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis, etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIII *De Trin.*, c. VIII, col. 1022, t. 8 : « Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, » scilicet dicendo eas propter se appetendas, « ut ipsam beaiitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus.

Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ*, c. xv, col. 1322, t. 1, quod « fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens. » Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. vii, ante med., quod « forti fortitudo est bonum. » Talis autem est finis.

Respondeo dicendum, quod duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat; sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani.

Sic ergo dicendum est quod fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est. Aliæ vero duæ procedunt de fine ultimo.

Conclusio. — Fortis operatur propter bonum sui habitus, ut propter proximum finem; ut scilicet in actu similitudinem sui habitus exprimat; quanquam propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.

ARTICULUS VIII.

Utrum fortis delectetur in suo actu.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim « est operatio connaturalis habitus non impedita, » ut dicitur in X *Ethic.*, cap. iv, vi et viii. Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea ad Galat., v, 22, super illud: *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax*, dicit Ambrosius quod opera virtutum dicuntur fructus, quia « mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt. » Sed fortis agit opera[1] virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea debilius vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem; et ita delectabiliter omnino[2] operatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap ix, quod « fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio: una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem, alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ: et hæc proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animæ; puta quod homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum necessaria est ad opera virtutum, et quæ ad eam[3] pertinent; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus; ex alia vero parte habet unde doleat et animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Unde legitur II Machab., vi, 30, quod Eleazarus dixit *Diros* * *corporis sustineo dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter hæc patior.* * Duros.

Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quæ fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus pœnis afficiatur; sicut beatus Tiburtius cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare.

[1] Parm.: « opere. »
[2] Parm.: « omnia. »
[3] Sic cod.: « ad eam, » scilicet vitam. In Parm.: « ad ea, » scilicet opera virtutum.

Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ, et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. IX, et lib. II, cap. III, quod « a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur. »

Ad primum ergo dicendum, quod vehementia actus vel passionis unius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu : et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quod opera virtutum sunt delectabilia præcipue propter finem ; possunt autem ex sui natura esse tristia, et præcipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. IX, ad fin., quod « non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præter quam inquantum finem attingit. »

Ad tertium dicendum, quod tristitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quod a magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

Conclusio. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus, ejusque finis, secundum animam delectatur, ex alia parte vero, videlicet ex perpessione tristium et molestorum in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.

ARTICULUS IX.

Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis.

Ad nonum sic proceditur . 1. Videtur quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit in sua *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio. » Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

2. Præterea, Ambrosius dicit in I *De offic.*, c. XXXVIII, § 189, col. 85, t. 3: « Fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat, sed prætendere, et tamquam explorare de specula quadam mentis, et obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea : Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire. » Sed ubi est aliquod repentinum, ibi non potest provideri in futurum : ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea, Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. VIII, a med., quod « fortis est bonæ spei. » Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. VIII, ad fin., quod « fortitudo maxime est circa quæcumque quæ mortem inferunt, repentina existentia. »

Respondeo dicendum, quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda : unum quidem quantum ad electionem ipsius ; et sic fortitudo non est circa repentina ; eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre : quia, ut Gregorius dicit in quadam *Homil.*, XXXV *in Evang.*, § 1, col. 1259, t. 2, « jacula quæ prævidentur, minus feriunt ; et nos tolerabilius mundi mala suscipimus, si contra hæc per præscientiæ clypeum munimur. »

Aliud vero considerandum est in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus ; et sic fortitudo maxime est circa repentina : quia secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. VIII, ad fin., in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus : habitus enim agit in modum naturæ. Unde quod aliquis absque præmeditatione faciat ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualiter[1] in animo confirmata.

Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare : qua præparatione [2] etiam fortis utitur, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad objecta

Conclusio. — Fortitudo, quantum ad id quod in ipsa electione est, non est circa repentina, quamvis repentina magis fortitudinis habitum in anima firmatum patefaciant.

[1] Parm : « habitualis. »

[2] Parm. : « etiam præparatione. »

ARTICULUS X.

Utrum fortis utatur ira in suo actu.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis non utatur ira in actu suo: nullus enim debet assumere quasi instrumentum suæ actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit, et deponere cum velit: ut enim Philosophus dicit in libro *De memoria*, cap. II, sub fin., quando passio corporalis mota est, non statim quiescit, ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Præterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid agendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit: unde Seneca dicit in lib. I *De ira*, cap. XVI, inter princ. et med.: « Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio: et quid stultius est quam hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ad infida, sanam ab ægra? » Ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Præterea, sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam vel concupiscentiam: unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. VIII, quod feræ propter tristitiam sive dolorem incitantur ad pericula; et adulteri, propter concupiscentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam, neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, loc. cit., quod « furor cooperatur fortibus. »

Respondeo dicendum, quod de ira et de cæteris animæ passionibus, sicut supra dictum est, aliter sunt locuti Peripatetici, et aliter Stoici. Stoici enim iram et omnes alias passiones animæ ab animo sapientis, sive virtuosi excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, et iram et alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione.

Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi: nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercumque se habentes, passiones animæ nominabant, ut supra dictum est. Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animæ assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant animæ passiones immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi, unde nominabant eas ægritudines vel morbos: et ideo penitus eas a virtute separabant.

Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad primum ergo dicendum, quod ira moderata secundum rationem subjicitur imperio rationis; unde consequens est ut homo ea utatur pro suo abitrio, non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum, quod ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec inconveniens est si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directe contra Aristotelem verba præmissa proponit.

Ad tertium dicendum, quod cum fortitudo, sicut dictum est, habeat duos actus scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit; sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem; et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nocivo; sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel inquantum tristitia est causa iræ, ut supra dictum est, vel inquantum aliquis exponit se periculo, ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum; sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap VIII, a med., quod « inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per

iram, et accipiens electionem, et cujus gratia, » scilicet debitum finem, « fortitudo fuit vera [1]. »

CONCLUSIO. — Fortis ad fortitudinis actum iram assumit, non quamlibet, sed ratione moderatam.

ARTICULUS XI.

Utrum fortitudo sit virtus cardinalis.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est, maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis; nec etiam audacia quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula et labores, ut Tullius dicit, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus præcipue versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

Sed contra est quod, Gregorius, XXII *Moral.*, c. I, col. 212, t. 2, et Ambrosius *Super Luc.*, c. V, § 62, col. 1738, t. 2, in illud : *Beati pauperes,* et Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ*, c. XV, col. 1322, t. 1, numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales sive principales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales sive principales dicuntur quæ præcipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur « firmiter operari, » ut patet in II *Ethic.*, cap. IV. Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem, et bonum delectans et malum affligens. Sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XXXVI, col. 25, t. 6 : « Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem : quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu. » Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus qui est sustinere, in quo præcipue commendatur firmitas ejus ; per hunc[2] actum fortis cohibet timorem qui est passio principalis, ut supra habitum est.

Ad secundum dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsum malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit ; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet[3] hominum adversarii mortales suscitantur propter justitiam, quam sequitur, et etiam propter alia bona quæ facit.

CONCLUSIO. — Fortitudo, quum sibi præcipue vindicet unam communem omnium virtutum conditionem, videlicet firmitatis rationem, merito in numero cardinalium virtutum ponitur.

ARTICULUS XII.

Utrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambrosius in I *De offic.*, c. XXXV, § 176, col. 80, t. 3 : « Est fortitudo velut cæteris excelsior. »

2. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

3. Præterea, dignior est persona hominis quam res ejus. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis ; justitia autem et aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

4. Sed contra est quod Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. de « Justitia : » « In

[1] Ita cod. ; in Parm. : « debito fine... fit vera. »

[2] Parm. : « enim. » — [3] Parm. : « homini. »

justitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur. »

5. Præterea, Philosophus dicit in I *Rhetor.*, cap. IX, parum a princ. : « Necesse est maximas esse virtutes quæ maxime aliis utiles sunt. » Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est major virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in VI *De Trinit.*, c. VIII, col. 929, t. 8, « in iis quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse: unde tanto aliqua virtus major est, quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum[1] Dionysium, *De div. nom.*, IV cap. § 32, col. 734, t. 1. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis; justitia autem est hujus boni factiva[2], inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ hujus boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis: post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur potius est eo quod dicitur effective; et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative secundum remotionem impedimenti.

Unde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda justitia, tertia fortitudo, quarta temperantia; et post has cæteræ virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundum quamdam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis, et in rebus civilibus, sive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem, § 175, præmittit : « Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris, dividitur in res bellicas et domesticas. »

Ad secundum dicendum, quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

Ad tertium dicendum, quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter justitiam conservandam ; et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex justitia. Unde Ambrosius dicit in I *De offic.*, c. XXXV, § 176, col. 80, t. 3, quod « fortitudo sine justitia, iniquitatis materia est: quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat. »

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis ; sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum justitiæ ordinem. Et ideo Philosophus dicit in I *Rhet.*, cap. IX, a princ., quod « justi et fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles in bello et in pace. »

CONCLUSIO. — Prudentia inter virtutes cardinales principatum tenet, quam sequitur justitia, deinceps fortitudo, post quam est temperantiæ virtus.

QUÆSTIO CXXIV.

DE MARTYRIO.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de martyrio ; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum martyrium sit actus virtutis ; 2° cujus virtutis sit actus : 3° de perfectione hujus actus; 4° de pœna martyrii ; 5° de causa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum martyrium sit actus virtutis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de Innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius *Sup. Matth.*, c. I, § 7, col. 923, t. 1, quod « in æternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur. » Ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est, per quod tamen martyrium consummatur ; dicit enim

[1] Æquivalenter sub his verbis : « Animo malum est quod a ratione deflexerit. »

[2] Nicol. : « fructus. »

Augustinus in I *De civ. Dei*, c. XXVI, col. 39, t. 7, quod « quædam sanctæ feminæ tempore persecutionis, ut insectatores suæ pudicitiæ devitarent, se in fluvium projecerunt, eoque modo defunctæ sunt, earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. » Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Præterea, laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed contra est quod præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud Matth., V, 10 : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum.* Ergo martyrium est actus virtutis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate sicut in proprio objecto, et in justitia sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet. Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et justitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculose liberi arbitrii usus, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturæ non comprobatur, ideo melius dicendum est quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita et in occisis propter Christum, meritum martyrii Christi[1] operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit in quodam sermone *De Epiph.*, CCCLXXIII, c. III, col. 1665, t. 5, quasi eos alloquens : « Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam baptismum parvulis prodesse non existimat Christi. Non habebatis ætatem, qua in Christum passurum crederetis ; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis (*a*). »

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibidem dicit, « esse possibile quod aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas Ecclesiæ ut istarum sanctarum memoriam honoraret. »

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est supra, quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud facere, cum fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc præcipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum injuste inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injuste agendi, sed si alius injuste egerit, ipse moderate tolerare debet.

Conclusio. — Martyrium est actus virtutis, qua aliquis contra persequentium impetus firmiter in justitia et veritate permanet.

ARTICULUS II.

Utrum martyrium sit actus fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim martyr in græco, quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act., I, 8 : *Eritis mihi testes in Jerusalem*, etc., et Maximus dicit in quodam sermone : « Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt. » Ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

2. Præterea, actus laudabilis ad illam virtutem præcipue pertinet quæ ad ipsum inclinat, et quæ ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium præcipue inclinat charitas : unde in quodam sermone Maximi dicitur : « Charitas Christi in suis martyribus vincit. » Maxime etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Joan., XV, 13 : *Majorem dilectionem nemo habet* quam *ut animam suam ponat quis pro*

[1] Ita Mss. et editi passim. Al. : « meritum Christi ; item « meritum martyrii » tantum.

(*a*) Gnostici martyrium contemnebant et damnabant.

amicis suis. Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundum illud I ad Corinth., XIII, 3 : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo martyrium magis est actus charitatis quam fortitudinis.

3. Præterea, Augustinus dicit in quodam *Sermone de S. Cypriano*, CCCXI, col. 1414, t. 5 : « Facile est honorem martyris celebrari, magnum est fidem atque patientiam martyris imitari. » Sed in unoquoque actu virtutis præcipue laudatur virtus cujus est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ quam fortitudinis.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in *Epist.* VIII *ad martyres et confessores*, col. 246 : « O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robur pectoris vestri, quo præconio vocis explicem? » Quilibet autem laudatur ex virtute cujus actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, et maxime contra pericula, et præcipue contra pericula mortis, et maxime ejus quæ est in bello. Manifestum est autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit in eadem epist. : « Vidit admirans præsentium multitudo cæleste certamen : et in prælio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina. » Unde manifestum est quod martyrium est fortitudinis actus : et propter hoc de martyribus legit Ecclesia : *Fortes facti sunt in bello* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda, quorum unum est bonum, in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis ; aliud est ipsa firmitas qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono ; et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet, ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono justitiæ Dei, *quæ est per fidem Christi Jesu*, ut dicitur ad Rom., III, 22. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur ; ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quod ad actum martyrii inclinat quidem charitas sicut primum et principale motivum per modum virtutis imperantis ; fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quod martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Et inde etiam est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine charitate non valet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, principalior actus fortitudinis est sustinere ; ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere, inde est quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

Conclusio. — Cum per martyrium Christi fideles in justitia et veritate contra pericula mortis confirmentur, palam est, ipsum ad fortitudinis actum pertinere.

ARTICULUS III.

Utrum martyrium sit actus maximæ perfectionis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est

(*a*) Si dicas unam virtutem perfectam sufficere ut amore sui quis mortem perferat ; — respondeo : Sufficit ad amorem sui finis, ad electionem diæ solitæ ad finem, non autem absque fortituvine ad electionem mediorum ad finem insolitorum et difficillimorum. — Lessius aliter nodum solvit dicens : raro virtus ad martyrium absque fortitudine sufficit, et si sufficeret, nihilominus de Patrum more loquendi communi martyrium adhuc vocaretur actus fortitudinis. Solutio prima D. Thomæ est conformior. — Halensis, S. Bonaventura, et alii plures antiqui senserunt martyrium imperari semper a charitate habituali. Sed juxta SS. Patres ex una parte ad baptismum salutarem non requiritur quod ex habituali charitate procedat, et ex altera parte adultus nondum justificatus, si cum vera attritione de peccatis mortem pro christo subiret, esset vere martyr, siquidem effusio sanguinis propter Christum vicem baptismi gerit.

de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis: dicit enim Apostolus ad Rom., x, 10: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem;* et I Joan., III, 16, dicitur quod *nos debemus pro fratribus animas* nostras *ponere*. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea, ad majorem perfectionem videtur pertinere quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium: unde Gregorius dicit, XXXV *Moral.*, c. XIV, § 28, col. 765, t. 2, quod « obedientia victimis jure præfertur. » Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea, melius esse videtur aliis prodesse, quam seipsum in bono conservare: quia « bonum gentis melius est quam bonum unius hominis, » secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. II, in fin. Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quam actus martyrii.

Sed contra est quod Augustinus in lib. *De sancta virginitate*, c. XLVI, col. 423, t. 6, præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maxime ad perfectionem pertinere videtur.

Respondeo dicendum quod de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter: uno modo secundum speciem actus ipsius, prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipsum: et sic non potest esse quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus; quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem et ad dilectionem Dei: unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est.

Alio modo potest considerari actus virtutis, secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor charitatis; et ex hac parte præcipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitæ pertineat, quia, ut Apostolus dicit ad Col., III, 14, charitas *est vinculum perfectionis*. Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis: quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona præsentis vitæ maxime amat homo ipsam vitam, et contrario maxime odit ipsam mortem, et præcipue cum doloribus corporalium tormentorum, quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus abstrahuntur, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XXXVI, col. 25, t. 6. Et secundum hoc patet quod martyrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximæ charitatis signum, secundum illud Joan., XV, 13: *Majorem charitatem nemo habet* quam *ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub præcepto, quasi de necessitate salutis existens; sicut Augustinus dicit in II lib. *De adulterinis conjugiis*, c. XIII, col. 479, t. 6, quod aliquis incidit in necessitatem continentiæ servandæ propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis: est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei et charitate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundum præparationem animi.

Ad secundum dicendum, quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut legitur de Christo ad Philipp., II, 8, quod *factus* est *obediens usque ad mortem*. Unde patet quod martyrium secundum se est perfectius quam obedientia absolute dicta.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum; sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

Conclusio. — Martyrium, si comparetur ad fortitudinem, non est actus maximæ perfectionis: si vero comparetur ad charitatem, quæ homines ad illud impellit, maximæ est perfectionis.

ARTICULUS IV.

Utrum mors sit de ratione martyrii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non sit de ratione martyrii. Dicit[1] enim Hieronymus in *Serm. de Assumpt.*, t. 11 : « Recte dixerim quod Dei Genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit; » et Gregorius dicit *Hom.* III *in Evang.*, § 4, col. 1089, t. 2 : « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra suum martyrium, quia etsi carnis colla ferro non subdimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. » Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2. Præterea, pro integritate carnis servanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam; et ita videtur quod corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur aut auferri intentatur pro confessione fidei christianæ, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam perderet corporalem vitam; unde et Lucia dicit: « Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam. »

3. Præterea, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit in VI *Musicæ*, c. xv, col. 1189, t. 1. Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Hebr., x; unde et sancti Marcelli papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrii necessitate quod aliquis sustineat pœnam mortis.

4. Præterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem; et ita mors non est de ratione martyrii.

Sed contra est quod Maximus dicit in quodam *Sermone de martyrio*, quod « vincit pro fide moriendo qui vinceretur sine fide vivendo. »

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, martyr dicitur quasi testis fidei Christianæ, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur ad Heb., xi.

Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens cuncta præsentia contemnere, ut ad futura et invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere. Consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Job induxit, Job, ii, 4: *Pellem pro pelle, et cuncta quæ homo habet, dabit pro anima sua*, idest pro vita sua corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates, et si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei christianæ, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei christianæ, vel magis pro contemptu castitatis; et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens; unde hoc non proprie habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit (*a*).

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter; et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

[1] Opus S. Hieronymo abjudicandum.

(*a*) Martyres sunt vel designati, vel consummati, vel vindicati. — Designati, quamvis mortem adhuc non subierint, damnati sunt. Consummati, vel in tormentis, vel paulo post ex vi tormentorum occubuere. Vindicati, rebus mature perpensis, cultui Fidelium ab Ecclesia ponuntur. Quidam supplicia perpessi, sed a Deo miraculose liberati, vocantur ab Ecclesia martyres, sicque coluntur; non sunt martyres, nisi improprie.

S. Thomas et Sylvius sentire videntur eum qui, seposita causa fidei, in bello justo pro bono communi militat cum relatione ad Deum, et moritur, esse martyrem. A fortiori qui moriuntur in bello pro Ecclesia, quidquid contrarium dictitent Lessius et Layman.

Ad quartum dicendum, quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu vivat : in quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo hujusmodi afflictiones patitur.

Conclusio. — Ad perfectam martyrii rationem spectat, ut aliquis mortem propter Christum vel propter Deum sustineat.

ARTICULUS V.

Utrum sola fides sit causa martyrii.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim I Petr., iv, 15 : *Nemo vestrum patiatur ut homicida, aut fur*, aut aliquid hujusmodi; *si autem ut christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine.* Sed ex hoc dicitur aliquis christianus, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cujuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinæ; alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis geometriæ vel alterius speculativæ scientiæ, esset martyr; quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune; quia « bonum gentis melius est quam bonum unius hominis, » secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. ii, in fin. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi essent martyres qui pro defensione reipublicæ moriuntur : quod Ecclesiæ observatio non habet : non enim militum qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed contra est quod dicitur Matth., v, 10 : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam,* quod pertinet ad martyrium, ut Glossa *ord.*, et Hieron. in hunc loc. dicit. Ad justitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo et aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit : unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cujuslibet martyrii causa est fidei veritas.

Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio; quæ quidem fit non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Jacobi, ii, 18 : *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Unde et de quibusdam dicitur ad Titum, i, 16 . *Confitentur verbis se nosse Deum, factis autem negant.* Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus hujusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat : et secundum hoc possunt esse martyrii causa . Unde et beati Joannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quod christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud ad Rom., viii, 9 : *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus;* et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud ad Galat., v, 24 : *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Et ideo ut christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum, quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis : et ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem, unde nec ejus confessio potest esse directe martyrii

causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est, vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad tertium dicendum, quod bonum reipublicæ est præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum refertur.

Conclusio. — Non tantum fides, sed omnium virtutum opera, ut in Deum referuntur, martyrii causa esse possunt.

QUÆSTIO CXXV.

DE TIMORE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini; et primo de timore; secundo, de intimiditate; tertio, de audacia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum timor sit peccatum; 2° utrum opponatur fortitudini; 3° utrum sit peccatum mortale; 4° utrum excuset vel diminuat peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum timor sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut supra habitum est. Sed ex passionibus non laudamur neque vituperamur, ut patet in II *Ethic.*, cap. v, in med. Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

2. Præterea, nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum : quia *lex Domini* est *immaculata*, ut dicitur in psalm. xviii, 8. Sed timor mandatur in lege Dei : dicitur enim ad Ephes., vi, 5 : *Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore.* Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea, nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II lib. *Orth. fid.*, cap. iv, col. 875, t. 1, et lib. IV, cap. xx, col. 1195. Sed timere est homini naturale; unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. vii, in med., quod « erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræ motum, neque inundationes. » Ergo timor est peccatum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., x, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus;* et Ezech., ii, 6, dicitur : *Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem : nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet. Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse refugienda, et aliqua prosequenda; et inter fugienda, quædam dictat esse magis fugienda quam alia; et similiter etiam inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda quam alia : et quantum est bonum prosequendum, tantum aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dictat quædam bona magis esse prosequenda quam quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus nec peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam. Unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali, et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit quod passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hæc aut ordinate aut inordinate se habent.

Ad secundum dicendum quod timor ille ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat, ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quod mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini, ratio dictat esse fugienda. Et ideo timor talium non est peccatum.

Conclusio. — Timor quo aliquis timet et fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab iis quæ sunt prosequenda, peccatum est : non autem is quo timentur ea quæ secundum rationem fugienda sunt.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis : quia super illud psal. cxxvii, *Beati omnes qui timent Dominum*, Glossa dicit quod « humanus timor est quo timemus pati pericula carnis vel perdere mundi bona; » et super illud Matth., xxvi, *Oravit tertio eumdem sermonem*, etc., dicit Glossa *ord.*, col. 170, t. 2, quod « triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor doloris et timor vilitatis. » Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea, præcipuum quod commendatur in fortitudine, est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominiæ exponit se morti; sicut Augustinus in I *De civ. Dei*, cap. xxiv, col. 37, t. 7, narrat de Catone, qui ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea, omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est. Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed contra est quod Philosophus in II *Ethic.*, cap. vii, et in III, cap. vii, timiditatem ponit fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnis timor ex amore procedit; nullus enim timet nisi contrarium ejus quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii; sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute; quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis : amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato; sicut avarus timet amissionem pecuniæ, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis.

Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur in III *Ethic.*, cap. vi, a med. Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum, quod actus humani præcipue dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet. Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. vii, ad fin., quod « mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi : mollities est enim fugere laboriosa. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, præexigitur spes; ita e converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas, quam timor qui opponitur fortitudini, qui pertinet[1] ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

Conclusio. — Timor mortis inordinatus adversatur fortitudini; timor autem communiter sumptus, non uni, sed variis virtutibus opponi potest.

ARTICULUS III.

Utrum timor sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est, est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est. Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale

[1] Parm. : « timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet. »

totaliter cor avertit a Deo. Hoc autem non facit timor; quia super illud Judicum, VII, *Qui formidolosus est*, etc., dicit Glossa *ord.*, col. 527, t, 1, quod « timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari et animari denuo potest. » Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a præcepto. Sed timor non retrahit a præcepto, sed solum a perfectione : quia super illud Deuteron., XX, *Quis est homo formidolosus, et corde pavido*, etc., dicit Glossa : « Docet non posse quemquam professionem contemplationis vel militiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit. » Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed contra est quod pro solo peccato mortali debetur pœna inferni : quæ tamen debetur timidis, secundum illud Apoc., XXI, 8 : *Timidis et incredulis, et execratis*, etc., *pars erit in stagno * ignis, et sulphuris, quod est mors secunda.* Ergo timiditas est peccatum mortale.

* *Ardenti igne et sulphure.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus; et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque vero hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, qui ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem : et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale : alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod consistit infra[1] sensualitatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici quod ille toto corde terretur cujus animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod etiamsi timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terreatur[2] quin persuasionibus revocari possit; sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem a bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

CONCLUSIO. — Timor ita ordinatus, ut aliquis propterea deliberate quidpiam velit, quod contra charitatem, vel legem divinam sit, peccatum mortale est; timor vero in sensualitate, veniale est peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum timor excuset a peccato.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non excuset a peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est. Sed peccatum non excusat a peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat a peccato.

2. Præterea, si aliquis timor excusat a peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat a peccato.

3. Præterea, omnis timor aut[3] est mali temporalis aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit a peccato : timor etiam mali temporalis non excusat a peccato, quia sicut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. VI, ante med., « inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non a propria malitia procedunt. » Ergo videtur quod timor nullo modo excuset a peccato.

[1] Parm. : « intra. »

[2] Nicolai habet : « potest autem contingere quod etiam timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur, » etc., quæ lectio minus vera videtur, ut per se patet.

[3] In Parm. erronee : « non est. »

Sed contra est quod dicitur in *Decret.* I, qu. I, cap. « Constat, » col. 533 : « Vim passus et invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, timor intantum habet rationem peccati, inquantum est contra ordinem rationis. Ratio autem judicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque, ut fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda, non incurrit peccatum; sicut magis est fugienda mors corporalis quam amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excusaretur a peccato; quod incurreret, si sine causa legitima prætermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter a peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quam mala corporis; corporis autem magis quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, idest, peccata, fugiens mala corporis, puta flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ, aut si sustineat mala corporis, ut vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter a peccato. Diminuitur tamen secundum aliquid ejus peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem.

Unde Philosophus, lib. III *Ethic.*, cap. I, hujusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

Ad secundum dicendum, quod, licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, et per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum in lib. II *De libero arbitrio*, cap. XIX, col. 1267, t. 1, hujusmodi temporalia sunt minima bona, quod etiam Peripatetici senserunt : et ideo contraria eorum sunt quidem timenda; non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

CONCLUSIO. — Is tantum timor qui est ordinatus, et ex ea parte, qua sibi involuntarium permiscetur, excusat a peccato.

QUÆSTIO CXXVI.

DE INTIMIDITATE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis : et circa hoc quæruntur duo ; 1° utrum intimidum esse sit peccatum; 2° utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intimiditas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri justi, non est peccatum. Sed in commendationem viri justi dicitur Proverb., XXVIII, 1 : *Justus quasi leo confidens, absque terrore erit.* Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea, « maximum terribilium est mors, » secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. VI, a med. Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth., X, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, etc., nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundum illud Isa., LI, 12 : *Quis tu, ut timeas * ab homine mortali?* Ergo impavidum esse non est peccatum. ** Ut timeres.*

3. Præterea, timor ex amore nascitur ut supra habitum est. Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis : quia, ut Augustinus dicit in XIV *De civit. Dei*, c. XXVIII, col. 436, t. 7 : « Amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis cælestis. » Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

Sed contra est quod de judice iniquo dicitur Luc., XVIII, 2, quod *nec * Deum timebat, nec hominem reverebatur.* ** Deum non.... et hominem non.*

Respondeo dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, idem judicium videtur esse de amore et timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo : ut scilicet amentur hujusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum.

Nunquam tamen a tali amore aliquis totaliter decidit : quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest ; propter quod Apostolus dicit ad Eph., v, 29 : *Nemo unquam carnem suam odio habuit.* Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt a præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem et alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis et alios contemnentis, secundum quod dicitur Job, xli, 24 : *Factus est ut nullum timeret : omne sublime videt :* quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. vii, circa med., quod « Celtæ propter stultitiam nihil timent. » Unde patet quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate quæ tamen excusat a peccato, si sit invincibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod justus commendatur a timore non retrahente eum a bono, non quod sit absque omni timore ; dicitur enim Eccli., i, 28 : *Qui sine timore est, non poterit justificari.*

Ad secundum dicendum, quod mors vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum ut a justitia recedatur ; est tamen timendum inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Proverb., xiv, 16 : *Sapiens timet et declinat a malo.*

Ad tertium dicendum, quod bona temporalia debent contemni inquantum nos impediunt ab amore et timore Dei : et secundum hoc etiam non debent timeri : unde dicitur Eccli., xxxiv, 16 : *Qui timet Dominum, nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona temporalia, inquantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris et amoris.

Conclusio. — Intimiditas, sive ex amoris defectu, sive animi elatione vel stoliditate procedat, vitiosa est : excusat tamen a peccato, quando invincibilis existit.

ARTICULUS II.

Utrum esse impavidum opponatur fortitudini.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim judicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus : remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet, et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea, esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia ; videtur quod impaviditas ei non opponatur.

Sed contra est quod Philosophus in III *Ethic.*, cap. vii, ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet ; et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum ita et per defectum.

Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, in quantum scilicet homo timet quod non oportet[1], vel secundum quod non oportet; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum, quod actus fortitudinis est mortem sine timore sustinere et aggredi, non qualitercumque, sed secundum rationem; quod non facit impavidus.

Ad secundum dicendum, quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis, et ideo directe opponitur fortitudini : sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quod secundum diversa habeat diversa extrema.

Conclusio. — Intimiditas seu impavidum esse, fortitudini adversatur secundum defectum timoris, quo non timentur ea quæ timeri debent; sicut timiditas per excessum, inquantum timentur quæ timeri non debent.

QUÆSTIO CXXVII.

DE AUDACIA.

(In duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de audacia; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum audacia sit peccatum; 2° utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum audacia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Job, XXXIX, 21, de equo, per quem designatur bonus prædicator, secundum Gregorium in *Moral.*, lib. XXXI, cap. XXIV, § 43, col. 597, t. 2, quod « audacter in occursum pergit armatis. » Sed nullum vitium cadit in commendationem alicujus. Ergo esse audacem non est peccatum.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. IX, a princ., « oportet consiliari quidem corde, operari autem velociter consiliata. » Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea, audacia est quædam passio quæ causatur a spe, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed contra est quod dicitur Eccli., VIII, 18 : *Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.* Nullius autem societas est declinanda nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod audacia, sicut supra dictum est, est quædam passio. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret moderationis[1] vel per excessum, vel per defectum; et secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum a superabundanti; sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa : et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta ponitur esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia ibi sumitur, secundum quod est moderata ratione : sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad secundum dicendum, quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum; esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut supra dictum est. Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est, inquantum a ratione ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod quædam vitia innominata sunt, et similiter quædam virtutes, ut patet per Philosophum in IV *Ethic.*, cap. IV, V et VI, et lib. II, cap. VII. Et ideo oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Præcipue autem illis passionibus utimur ad vitia designanda, quorum objectum est malum; sicut patet de odio, timore, et ira, et etiam audacia. Spes autem et

[1] Sic cod.; Parm. omittit : « vel secundum quod non oportet. »

[1] Parm. : — « moderatione. »

amor habent bonum pro objecto, et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

Conclusio. — Audacia moderatione carens tam ratione defectus quam ratione excessus peccatum est.

ARTICULUS II.

Utrum audacia opponatur fortitudini.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

2. Præterea, audacia non videtur esse vituperabilis, nisi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad injustitiam pertinere. Ergo audacia, secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

3. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut dictum est. Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponitur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

Sed contra est quod Philosophus in II et III *Ethic.*, cap. ult.,[1] ponit audaciam fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet modum rationis observare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundum quod sonat in vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur. Unde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis : quæ est circa timores et audacias, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii ; sed secundum ipsam vitii speciem. Et ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum, quod sicut directa oppositio vitii non attenditur circa ejus causam, ita etiam non attenditur secundum ejus effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Unde nec etiam secundum hoc attenditur audaciæ oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis : quia, sicut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. vii, « audaces sunt prævolantes, et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, » scilicet præ timore.

Conclusio. — Audacia adversatur fortitudini, quæ circa timores et audacias versatur.

QUÆSTIO CXXVIII.

DE PARTIBUS FORTITUDINIS.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis : et primo considerandum est quæ sint fortitudinis partes ; secundo de singulis partibus est agendum.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum partes fortitudinis convenienter enumerentur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in sua *Rhetor.*, lib. II De invent., aliquant. ante fin., ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet « magnificentiam, fiduciam, patientiam et perseverantiam, » et videtur quod inconvenienter[2]. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, et « necesse est ma-

[1] Parm. addit : « utrobique. »
[2] Parm. omisit incaute : « et videtur quod inconvenienter. »

gnificum liberalem esse, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. II. Sed liberalitas est pars justitiæ, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea, patientia secundum Tullium, loc. cit., importat difficilium perpessionem; quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars ejus.

5. Præterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute : dicitur enim Matth., XXIV, 13 : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea, Macrobius lib. I *In somn. Scip.*, cap. VII, circa med., ponit septem partes fortitudinis, scilicet « magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. » Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt « eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia. » Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea, Aristoteles in III *Ethic.*, cap. VIII, ponit quinque modos [1] fortitudinis; quarum prima est politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel pœnæ ; secunda est militaris, quæ fortiter operatur propter artem vel experientiam rei bellicæ : tertia est fortitudo, quæ fortiter operatur ex passione, præcipue iræ ; quarta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ ; quinta est « fortitudo, » quæ fortiter operatur propter ignorantiam [2] periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subjectivæ, integrales et potentiales. Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem.

Assignantur autem ei partes quasi integrales et potentiales : integrales quidem secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem, secundum quod ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles; quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini, sicut secundariæ principali. Est autem, sicut supra dictum est, duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum, et quantum ad hoc ponit Tullius « fiduciam : » unde dicit, loc. cit., quod « fiducia est per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocavit. » Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit : et quantum ad hoc ponit Tullius « magnificentiam; » unde dicit quod « magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio, » idest, executio ; ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest; si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctæ a fortitudine secundum speciem suam; tamen adjungentur ei sicut secundarium principali : sicut « magnificentia » a Philosopho in IV *Ethic.*, cap. II, ponitur circa magnos sumptus; magnanimitas autem, quæ videtur idem esse fiduciæ, circa magnos honores.

Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur : quorum

[1] Sic cod. ; in Parm. : « partes. »

[2] Parm : « inexperientiam. »

primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine; et quantum ad hoc ponit « patientiam; » unde dicit quod « patientia est honestatis aut utilitatis causa, rerum arduarum aut difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. » Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Hebr., xii, 3 : *Non * fatigemini animis vestris deficientes*; et quantum ad hoc ponit « perseverantiam; » unde dicit quod « perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. » Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius : si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctæ; et tamen ei adjungentur sicut secundariæ principali.

* Ne.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui; quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo : et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad secundum dicendum, quod spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est. Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Ad tertium dicendum, quod quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse, quia in his deficere est valde nocivum. Unde etiamsi magnificentia et fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum, quod patientia non solum perpetitur [1] pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia sive periculosa : et secundum hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini; inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum, quod perseverantia, secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest; ponitur autem pars fortitudinis, secundum quod dictum est.

Ad sextum dicendum, quod Macrobius ponit quatuor prædicta a Tullio posita, scilicet « fiduciam, » « magnificentiam, » « tolerantiam, » quam ponit loco patientiæ, et « firmitatem, » quam ponit loco perseverantiæ; superaddit autem tria, quorum duo, scilicet « magnanimitas » et « securitas, » a Tullio sub fiducia comprehenduntur. Sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna : spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. Dictum est enim supra, quod spes præsupponit amorem et desiderium rei speratæ. Vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad fidei [2] certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium : quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid; sed spes tollitur propter impedimentum timoris : timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est. Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendi potest. Oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit, non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem, constans autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim « perseverantiam » et « magnificentiam » cum Tullio et Macrobio, « magnanimitatem » autem cum Macrobio. « Lenia » autem est idem quod patientia vel tolerantia : dicit enim quod « lenia est habitus promptus tributus ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dicit. » « Eupsychia » autem, idest, bona animositas, idem videtur esse quod securitas : dicit enim quod est « robur animæ ad perficiendum opera ipsius. » « Virilitas » autem videtur idem esse quod fiducia; dicit enim quod « virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundum virtutem sunt. » Magni-

[1] In Parm. : « patitur. »

[2] Sic cod.; Parm. : « spei. »

ficentiæ autem addit « andragathiam, » quasi virilem bonitatem, quæ apud nos « strenuitas » potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, sive strenuitatem : unde dicit quod andragathia « est viri virtus adinventiva communicabilium operum. » Et sic patet quod omnes hujusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque quæ ponit Aristoteles deficiunt a vera ratione virtutis : quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

Conclusio — Quatuor sunt fortitudinis integrales partes, quarum fiducia ac magnificentia ad actum ejus aggrediendi, patientia vero et perseverantia ad sustinendi actum spectant : quæ virtutes extra fortitudinis materiam extensæ, etiam potentiales fortitudinis partes recte dici possunt.

QUÆSTIO CXXIX.

DE MAGNANIMITATE.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quod magnanimitatem de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciæ ponemus.

Primo ergo considerandum erit de magnanimitate; secundo de magnificentia; tertio de patientia; quarto de perseverantia.

Circa primum, primo considerandum est de magnanimitate, secundo de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum magnanimitas sit circa honores; 2° utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores; 3° utrum sit virtus; 4° utrum sit virtus specialis; 5° utrum sit pars fortitudinis; 6° quomodo se habeat ad fiduciam; 7° quomodo se habeat ad securitatem; 8° quomodo se habeat ad bona fortunæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum magnanimitas sit circa honores.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet : nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi. Animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in III *De anima*, text. 42, ubi Philosophus dicit quod in « sensitivo appetitu est desiderium et animus, » idest, concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea, magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones vel operationes. Non autem est circa operationes, quia sic esset pars justitiæ : et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea, ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam : dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, quod « magnanimitas est circa honores et inhonorationes. »

Respondeo dicendum, quod magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo : uno[1] quidem modo ad materiam circa quam operatur; alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum.

Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus : uno modo secundum proportionem; alio modo absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ vel mediocris, puta si

[1] Parm. : « primo ad. »

aliquis illa re optime utatur; sed simpliciter et absolute magnus actus est qui onsistit in optimo usu rei maxim æ.

Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores; inter quas simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quædam existens de virtute alicujus, ut supra habitum est; tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum, ut et vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolute et simpliciter, sic ut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum vel malum, absolute quidem considerata pertinent ad concupiscibilem; sed inquantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem : et hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum, quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei; quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei : mediate autem circa honorem, sicut circa objectum spei; sicut et de fortitudine supra dictum est, quod est circa pericula mortis, inquantum sunt objectum timoris et audaciæ.

Ad tertium dicendum, quod illi qui contemnunt honores, hoc modo quod pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

Conclusio. — Cum in rebus magnis versetur magnanimitas, ut suum nomen indicat, honores autem inter res externas maxime emineant, recte dicitur magnanimitatem circa honores versari.

ARTICULUS II.

Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

2. Præterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa iras magnas vel parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

3. Præterea, parvus honor minus distat a magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.* cap. vii, quod magnanimitas est circa magnos honores.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in VII *Physic.*, text. 17 et 18, virtus est perfectio quædam; et intelligitur esse perfectio potentiæ ad cujus ultimum pertinet, ut patet in I *De Cælo*, text. 116. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile et bonum, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. iii, in fin.

Difficile autem et magnum, quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter: uno modo ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, et in aliqua materia statuere: et ista difficultas sola [1] invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu justitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ quæ de se repugnantiam habere potest ad motum rationis, qui est circa eam ponendus; et ista difficultas præcipue attenditur in

[1] Sic cod.; Parm. : « Solum. »

aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit IV cap. *De div. nom.* t. 1,

Circa quas considerandum est quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis : quædam vero principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes : eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quæ sunt circa hujusmodi passiones, non opponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus : sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt passionum objecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora : quia res exterius existentes, etiamsi sint parvæ, sunt multum appetibiles, utpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres et moderatas, scilicet liberalitas ; alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia.

Similiter etiam et circa honores sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est ; nominatur tamen ex suis extremis quæ sunt « philotimia » idest, amor honoris ; et « aphilotimia, » idest, sine amore honoris : laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est « magnanimitas. » Et ideo dicendum est quod propria materia magnanimitatis est magnus honor; et ad ea tendit magnanimus, quæ sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quod magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum; sed magnam differentiam faciunt, secundum quod comparantur ad rationem, cujus modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus quam in parvis.

Ad secundum dicendum, quod in ira et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de divitiis, et honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis utitur, multo magis potest bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit; et multo magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne afferri.

Conclusio. — De ratione magnanimitatis est, quod circa magnos honores versetur.

ARTICULUS III.

Utrum magnanimitas sit virtus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo : quia magnanimus « maximis dignificat seipsum, » ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. III. Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea, qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem : dicit enim Philosophus in IV *Ethic.*, cap. III, circa princ., quod « qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non. » Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea, « virtus est bona qualitas mentis, » ut supra habitum est. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones : dicit enim Philosophus in IV *Ethic.*, cap. III, a med., quod « motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis. » Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati : nam « magnanimus se di-

gnum reputat magnis, et alios contemnit, », ut dicitur in IV *Ethic.*, loc. cit. Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles : primo quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum; secundo, quia est otiosus et tardus; tertio, quia utitur ironia ad multos; quarto, quia non potest alii convivere; quinto, quia magis possidet infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed contra est quod in laudem quorumdam dicitur II Machab., XIV, 18 : *Nicanor audiens virtutem comitum Judæ, et animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, sanguine judicium facere metuebat.* Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est. Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut etiam Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, parum a princ., « magnanimus est quidem magnitudine extremus, » inquantum scilicet ad maxima tendit; « eo autem quod ut oportet, medius, » quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundum rationem tendit : « eo enim quod est secundum dignitatem seipsum dignificat, » ut ibidem dicitur; quia scilicet se non extendit ad majora quam dignus est.

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundum habitus simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad tertium dicendum, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones et affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione, et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas præcipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat : et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat, secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei; non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat et superiores æstimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur in psal. XIV, 4, de viro justo : *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem Dominum, glorificat,* quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illæ secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles

sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur quod magnanimus non habet in memoria eos a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus [1] sibi convenientibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio quod utitur ironia non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt, vel neget aliqua magna, quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem: quia, sicut etiam Philosophus dicit, lib. IV *Ethic.*, cap. III, « ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum. » Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem et simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus et magnis et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est. Quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuosa non quæcumque, sed bona, idest, honesta: nam in omnibus, præponit honesta utilibus, tamquam majora: utilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

Conclusio. — Magnanimitas est virtus; quippe quæ modum rationis ponit circa magnos honores.

ARTICULUS IV.

Utrum magnanimitas sit virtus specialis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus in IV *Ethic.*, cap. III, ante med., dicit quod « ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum. » Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus: dicitur enim in IV *Ethic.*, loc. cit., quod « ad magnanimum pertinet non fugere commoventem, » quod est actus prudentiæ, « neque facere injusta, » quod est actus justitiæ, et quod « est promptus ad benefaciendum, » quod est actus charitatis, et quod « ministrat prompte, » quod est actus liberalitatis, et quod « est veridicus, » quod est actus veritatis, et quod « non est planctivus, » quod est actus patientiæ. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea, quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundum illud Isaiæ, LXI, 10: *Induit me* Dominus *vestimentis salutis;* et postea subdit: *Quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV *Ethic.*, loc. cit. Ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed contra est quod Philosophus in II *Ethic.*, cap. VII, distinguit eam contra alias virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est. Honor autem secundum se consideratus, est quoddam speciale bonum; et secundum hoc magnanimitas secundum se considerata est specialis quædam virtus.

Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium, ut ex supra dictis patet, ideo ex consequenti ratione suæ materiæ respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita et magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa præcipue tendat quæ important aliquam excellentiam, et illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quod aliquis

[1] Sic cod.; Parm. omittit: « sibi convenientibus. »

benefaciat, et quod sit communicativus et plurium retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet inquantum habent rationem cujusdam excellentiæ, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quod pro eis a justitia vel quacumque virtute recedat et declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc et similia vitat magnanimus secundum quamdam specialem rationem, scilicet tamquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti; sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. III.

Conclusio. — Quamquam magnanimitas ex consequenti omnes virtutes respiciat, est tamen absolute specialis virtus, cum circa honorem speciale bonum versetur.

ARTICULUS V.

Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim est non pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini: dicit enim Seneca in lib. *De quatuor virtutibus*, cap. «De magnanim.,» in princ.: « Magnanimitas, quæ et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna vives; et Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « Fortitudinem, si ab honestate recedat, » etc.: « Viros fortes, magnanimos eosdem esse volumus, veritatis amicos, minimeque fallaces. » Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea, Philosophus in IV *Ethic.*, cap. III, a med., dicit quod « magnanimus non est philokindynos, » idest, amator periculi. Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Præterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis, fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars ejus.

Sed contra est quod Macrobius, lib I *In somn. Scip.*, cap. VIII, et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi; quia « firmiter se habere requiritur in omni virtute, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. IV. Præcipue tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo.

Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas: quia, sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine, inquantum confirmat animum circa aliquid arduum; deficit autem ab ea in hoc quod confirmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adjungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I, circa med., et cap. III, in fin., « carere malo accipitur in ratione boni; » unde et non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum; quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem; et secundum hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo proprie loquendo magnanimitas ab Aristotele, lib II *Ethic.*, cap. VII, ponitur [1] alia virtus a fortitudine.

[1] Parm. omittit : « alia. »

Ad secundum dicendum, quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit, quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi: nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit, quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Unde et Philosophus ibid. dicit quod « magnanimus non est microkindynos, » idest, pro parvis periclitans, sed est « megalokindynos, » idest, pro magnis periclitans. Et Seneca dicit in libro *De quatuor virtutibus*, cap. « De magnanim., » in fin. : « Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia. »

Ad tertium dicendum, quod malum, inquantum hujusmodi, fugiendum est : quod autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, idest, inquantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; et quod ab eo refugiatur, non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quam illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis, quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis. Licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

Conclusio. — Magnanimitas est pars fortitudinis, eique adjuncta ut secundaria virtus principali.

ARTICULUS VI.

Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II ad Corinth., III, 4 : *Fiduciam autem talem habemus per Christum* Jesum *ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*. Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea, fiducia videtur esse timori opposita, secundum illud Isa., VII, 2 : *Fiducialiter agam, et non timebo*. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

3. Præterea, præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium : dicitur enim ad Hebr., III, 6, quod* *nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus*. Ergo fiducia est quædam virtus distincta a magnanimitate; quod etiam videtur per hoc quod Macrobius, lib. I *In somn. Scip.*, cap. VIII, eam magnanimitati condividit. *Domus sumus nos.. ad finem.*

Sed contra est quod Tullius in sua *Rhetor.*, lib. II De invent., aliquant. ante fin., videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est.

Respondeo dicendum, quod nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job, XI, 18 : *Habebis fiduciam proposita tibi spe*. Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicujus auxilium promittentis.

Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex eo quod in[1] alio consideratur, inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo.

Dictum est autem supra, quod magnanimitas proprie est circa spem alicujus ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap III, ad fin., « ad magnanimum pertinet nullo indigere, » quia hoc deficientis est. Hoc

[1] Parm. : « hoc quod est... consideratum. »

tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit «vel vix.» Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo primo quidem divino auxilio, secundo autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet, ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quod habeat alios in promptu qui eum possint juvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa bonum; sed secundum objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat; et ideo opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod fiducia, ut dictum est, importat quemdam modum spei; est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis; et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio, loc. cit, sed sicut pars integralis, ut dictum est.

Conclusio. — Fiducia, cum robur quoddam spei boni consequendi importet, ad magnanimitatem spectat.

ARTICULUS VII.

Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est, importat quietem quamdam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, ad litt. S., t. 3, quod « securus dicitur quasi sine cura. » Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli II ad Tim., II, 15: *Sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea, non est idem virtus et virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium, ut patet Job, XI, 14: *Si iniquitatem, quæ est in manu tua, abstuleris... defossus securus dormies.* Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

Sed contra est quod Tullius dicit in I *De officiis*, in tit.: « Magnanimitas in duobus sita est, » quod « ad magnanimum pertinet, neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere. » Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II suæ *Rhetoricæ*, cap. V, a med., « timor facit homines consiliativos, » inquantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ, quam timor ingerit: et ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem.

Considerandum tamen est, quod sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audacia, ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo non præcipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed inquantum importat firmitatem quamdam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam, prout debet, et in quibus timere non oportet: et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus est quædam similitudo et participatio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est. Et ideo nihil prohibet securitatem quamdam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

Conclusio. — Quemadmodum fiducia ad magnanimitatem, ita securitas, quæ animi quietem a timore importat, ad fortitudinem spectat; ex consequenti tamen ad magnanimitatem pertinere potest, sicut fiducia ad fortitudinem.

ARTICULUS VIII.

Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem: quia, ut Seneca dicit in lib. I *De ira*, cap. IX, et lib. *De vita beata*, cap. XVI, « virtus sibi sufficiens est. » Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est. Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam: dicit enim Tullius in lib I *De offic.*, in tit.: « Magnanimit. in duobus potiss. sita, » quod « magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur. » Ergo magnanimitas non adjuvatur a bonis fortunæ.

3. Præterea, ibidem Tullius subdit, quod « ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba, ita ferre, ut nihil a statu naturæ discedat, nihil a dignitate sapientis. » Et Aristoteles dicit in IV *Ethic.*, cap. III, ante med., quod « magnanimus in infortuniis non est tristis. » Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunæ: quilibet enim tristatur de subtractione eorum quibus juvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, ante med., quod « bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, magnanimitas ad duo respicit : ad honorem quidem sicut ad materiam, et ad aliquid magnum operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur : quia enim honor virtuosis, non solum a sapientibus, sed etiam a multitudine exhibetur, quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ : fit ex consequenti, ut ab eis major honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organice[1] bona fortunæ deserviunt, quia per divitias et potentiam[2] et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest; indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

Ad secundum dicendum, quod magnanimus exteriora bona contemnit, inquantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere ; non tamen quantum ad hoc contemnit ea quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet, si illud obtineat, neque multum tristatur, si illud amittat ; et ideo quia magnanimus non æstimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi aliqua magna, inde est quod nec de eis multum extollitur, si adsint, neque in eorum amissione multum dejicitur

Conclusio. — Fortunæ bona quam maxime juvant ad virtutem magnanimitatis.

QUÆSTIO CXXX.

DE PRÆSUMPTIONE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati: et primo de illis quæ opponuntur ei per excessum ;

[1] Parm. addit : « vel instrumentaliter. »

[2] Parm. : « potentias. »

quæ sunt tria, scilicet præsumptio, ambitio, et inanis gloria ; secundo de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus.

Et circa primum quæruntur duo : 1° utrum præsumptio sit peccatum ; 2° utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum præsumptio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apostolus ad Philipp., III, 13: *Quæ retro sunt obliviscens, ad * anteriora me extendo.* Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

* *Ad ea quæ sunt priora extendens meipsum.*

2. Præterea, Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VII, ad fin., quod « oportet non secundum suadentes, humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed inquantum contingit immortalem facere ; » et in I *Metaph.*, cap. II, a med., dicit quod « homo debet se trahere ad divina, inquantum potest. » Sed divina et immortalia maxime videntur esse supra hominem. Cum ergo de ratione præsumptionis sit quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quod præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea, Apostolus dicit, II ad Corinth., III, 5 : *Non * sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis.* Si ergo præsumptio, secundum quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licite possit: quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

* *Non quod sufficientes simus.*

Sed contra est quod dicitur Eccli., XXXVII, 3 : *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Ubi respondet Glossa *interl.* : « De mala scilicet voluntate creaturæ. » Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod cum ea quæ sunt secundum naturam, sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari ; quicquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quælibet actio commensuratur virtuti agentis ; nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est et peccatum, quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti : quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod præsumptio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quod non est supra potentiam passivam ejusdem: inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc quod habet actionem et motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et præsumptuosum quod aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quod divina et immortalia secundum ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjungi immortalibus et divinis. Et secundum hoc Philosophus dicit, quod « oportet hominem se trahere ad immortalia et divina, » non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. III, a med., « quæ per alios possumus, aliqualiter per nos possumus. » Et ideo quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit nostram facultatem. Et ideo non est præsumptuosum, si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat: esset autem præsumptuosum, si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

Conclusio. — Præsumptio, peccatum est, quo aliquis ea agere assumit, quæ suas vires superant.

ARTICULUS II.

Utrum præsumptio opponatur magnanimitati per excessum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, ut supra habitum est. Sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati. Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea, ad magnanimitatem pertinet quod aliquis se magis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiamsi se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. III, circa med., « præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et injuriatores aliorum, quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona. » Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VII, et in IV, cap. III, ad fin., quod « magnanimo opponitur per excessum chaunos, » idest, fumosus, vel ventosus, quem nos dicimus præsumptuosum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, magnanimitas consistit in medio, non quidem secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem; non enim in majora tendit quam sibi conveniant.

Præsumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit; excedit autem secundum proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo opponitur præsumptio magnanimitati per excessum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam justitiam contemnit ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ; et talis præsumptio ratione materiæ, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati, vel potius dono timoris, cujus est Deum revereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum, quod, sicut magnanimitas, ita et præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum consuevit dici aliquis præsumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis præsumptuosus dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi inquantum facultatem suam æstimat majorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter : uno modo secundum solam quantitatem; puta cum aliquis æstimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi, quam habeat; alio modo secundum genus rei; puta cum aliquis ex hoc æstimat se magnum et magnis dignum, ex quo non est, puta propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Ut enim Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, circa med., « qui sine virtute talia bona habent, neque juste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur. » Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter, sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam : quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despicere, et injuriari aliis : quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit in libro *De quatuor virtutibus*, cap. « De moderanda fortitud., » quod « magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias, dictorum factorumque, neglecta honestate, festinum. » Et sic patet quod præsumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, sed secundum apparentiam in excessu se habet.

Conclusio. — Præsumptio magnanimitati adversatur per excessum, secundum proportionem propriæ facultatis.

QUÆSTIO CXXXI.

DE AMBITIONE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ambitione; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum ambitio sit peccatum; 2° utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ambitio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona : unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea, quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in I *Ethic.,* cap. xii, et in IV, cap. iii, et in VIII, cap. ult. Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea, illud per quod homo provocatur ad bonum, et revocatur a malo, non est peccatum. Sed per honores homines provocantur ad bona facienda et mala vitanda : sicut Philosophus dicit in III *Ethic.,* cap. viii, circa princ., quod « fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati; » et Tullius dicit in lib. I *De Tusculanis quæstionibus*, parum a princ., quod « honor alit artes. » Ergo ambitio non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor., xiii, 5, quod *charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt.* Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ ejus. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda : primo quidem, quod illud secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo; et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundo considerandum est, quod illud in quo homo excellit, datur homini a Deo, ut ex eo aliis prosit; unde intantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit.

Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum : uno modo per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem; alio modo per hoc quod honorem sibi cupit non referendo in Deum; tertio per hoc quod appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod ambitio semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus boni debet regulari secundum rationem, cujus regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, secundum quod ratio dictat, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum, quod honor non est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat; sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid majus, quod virtuoso retribuant, quam honorem; qui ex hoc ipso magnitudinem habet, quod perhibet testimonium virtuti. Unde patet quod non est sufficiens præmium, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. iii, ante med.

Ad tertium dicendum, quod sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur a malo, ita etiam si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet aliquis non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit in *Catilinario* quod « gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus æque sibi exoptant. Sed ille, » scilicet bonus, « vera via utitur; hic, » scilicet ignavus, « quia bonæ artes desunt, dolis

atque fallaciis contendit. » Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosi, ut patet per Philosophum in III *Ethic.*, cap. VIII, in princ., ubi dicit quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

Conclusio. — Ambitio peccatum est quo quis inordinate honorem desiderat, vel quem non meretur, vel quem non in Deum, sed ad sui ipsius tantum utilitatem refert.

ARTICULUS II.

Utrum ambitio opponatur magnanimitati per excessum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum : uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates : dicitur enim II Machab., IV, 7, quod *ambiebat Jason summum sacerdotium.* Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere; dicitur enim Act., XXV, 23, quod *Agrippa et Berenice cum multa ambitione* introierunt prætorium; et II Paralip., XVI, 14, quod super corpus Asa mortui *combusserunt* aromata et unguenta *ambitione nimia.* Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed contra est quod Tullius in I *De offic.*, in tit. : «Fortitudinem, si ab honestate recedat,» etc., dicit quod « sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult omnium princeps solus esse. » Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis, secundum quod oportet. Unde manifestum est quod ambitio opponitur magnanimitati sicut inordinatum ordinato.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas ad duo respicit; ad unum quidem respicit sicut ad finem intentum [1] quod est aliquod magnum opus quod magnanimus attentat secundum suam facultatem : et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum præsumptio [2] quæ attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam qua debite utitur, scilicet ad honorem : et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens, secundum diversa esse plures excessus unius medii.

Ad secundum dicendum, quod illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam status debetur honor; et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad tertium dicendum, quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quemdam honorem pertinet; unde et talibus consuevit honor exhiberi : quod significatur Jacobi, II, 2 : *Si introierit in conventum vestrum vir aureum annulum habens in veste candida, et dixeritis ei : Tu sede hic bene,* etc. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quod pertinet ad honorem.

Conclusio. — Ambitio adversatur magnanimitati, ut inordinatum propter excessum, ordinato.

QUÆSTIO CXXXII.

DE INANI GLORIA.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de inani gloria; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum appetitus gloriæ sit peccatum; 2° utrum magnanimitati opponatur; 3° utrum sit peccatum mortale; 4° utrum sit vitium capitale; 5° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum appetitus gloriæ sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo as-

[1] Parm. : « finem, intantum. »

[2] Parm. : « præsumptio enim attentat. »

similatur; quinimo mandatur ad Ephes., v, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed in hoc quod homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit; unde dicitur Isa., XLIII, 6: *Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremis terræ, et omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2. Præterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum : dicit enim Tullius, lib. I *De Tuscul. quæst.,* a princ., quod « omnes ad studia incenduntur gloria; » in sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Rom., II, 7 : *His quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit in sua *Rhetorica*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « gloria est frequens de aliquo fama cum laude; » et ad idem pertinet quod Ambrosius [1] dicit quod « gloria est quasi clara cum laude notitia. » Sed appetere laudabilem famam non est peccatum; quinimo videtur esse laudabile secundum illud Eccli., XLI, 15 : *Curam habe de bono nomine* ; et ad Rom., XII, 17 : *Providentes bona non * solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

* Non tantum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V *De civ. Dei*, c. XIII, col. 158, t. 7 : « Sanius videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit. »

Respondeo dicendum, quod gloria claritatem quamdam significat : unde « glorificari idem est quod clarificari, » ut Augustinus dicit *Super Joan.*, tract. C, col. 1891, t. 3. Claritas autem et decor quamdam habent manifestationem; et ideo nomen gloriæ proprie importat manifestationem alicujus de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest et a remotis, ideo proprie per nomen gloriæ designatur quod bonum alicujus deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundum quod Sallustius dicit in *Catilinario* : « Gloriari ad unum non est. »

Largius tamen accepto gloriæ nomine, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum : dicitur enim I ad Corinth., II, 12 : *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Similiter etiam non est peccatum quod aliquis velit bona opera sua approbari : dicitur enim Matth., v, 16 : *Luceat lux vestra coram hominibus.* Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum; sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat : nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud psal. IV, 3 : *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium ?*

Potest autem gloria dici vana tripliciter : uno modo ex parte rei de qua quis gloriam quærit; puta cum quis quærit gloriam de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca; alio modo ex parte ejus a quo quis gloriam quærit, puta hominis, cujus judicium non est certum : tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit super illud Joan., XIII, *Vos vocatis me, Magister et Domine, et bene dicitis*, tr. LVIII, col. 1793, t. 3 : « Periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est quantumcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi; nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit. » Unde patet quod Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos, et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth., v, 16 : *Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cælis est.*

Ad secundum dicendum, quod gloria quæ habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera : et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur : de qua dicitur II ad Corinth., x, 17 : *Qui gloriatur in Domino glorietur : non enim qui seip-*

[1] Ita cod.; edit. Parm. restituit « Augustinum, » III *Contra Maximin.*, cap. XIII, col. 769, t. 8.

sum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat. Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat in V *De civ. Dei*, cap. XII, § 4, col. 156, t. 7.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipse se cognoscat ; sed quod ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad ejus perfectionem ; et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti, inquantum est utile aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit, per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est quod curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram Deo et hominibus ; non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

Conclusio. — Quamquam vitium non sit gloriam appetere, peccatum tamen est vanam quærere gloriam, videlicet, vel de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, vel de eo quod judicio hominum tantum laudatur, gloriam expetendo, vel ipsam gloriam ad finem indebitum referendo.

ARTICULUS II.

Utrum inanis gloria magnanimitati opponatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est, quod aliquis glorietur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem ; vel in rebus terrenis et caducis, quod pertinet ad cupiditatem ; vel in testimonio hominum, quorum judicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur ; similiter etiam nec per excessum ; sic enim magnanimitati præsumptio et ambitio opponuntur, ut dictum est, a quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ad Philipp., II, super illud, *Nihil per contentionem aut inanem gloriam,* dicit Glossa : « Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causa contendentes. » Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

Sed contra est quod Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. : « Magnan. in duobus sita : » « Cavenda est gloriæ cupiditas : eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. » Ergo opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, gloria est quidam effectus honoris et laudis : ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est, consequens est etiam ut sit circa gloriam : ut scilicet sicut aliquis moderate utitur honore, ita et moderate utatur gloria : et ideo inordinatus appetitus gloriæ directe magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appretietur quod de eis glorietur. Unde in IV *Ethic.*, cap. III, ant. med., dicitur de magnanimo quod sibi sit [1] honor parvum. Similiter etiam alia quæ propter honorem quæruntur, puta potentatus et divitiæ, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quæ non sunt glorietur ; unde de magnanimo dicitur, IV *Ethic.*, cap. III, ad fin., quod magis curat veritatem quam opinionem. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimetur ; unde de magnanimo dicitur in IV *Ethic.*, ibid., quod non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quæ parva sunt.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloriæ cupidus secundum rei veritatem deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est. Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet glo-

[1] Non ut in Parm. : « ei sit honor parvus. »

riam quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum [1]; et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur quod aliquis contentionem intendat; nullus enim contendit, nisi pro re quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, ad fin., quod « magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum. »

CONCLUSIO. —Inanis gloriæ inordinata cupiditas, magnanimitati adversatur.

ARTICULUS III.

Utrum inanis gloria sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam : dicitur enim Matth., VI, 1 : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis : alioqui mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cælis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei : dicitur enim Isa., XLII, 8 : *Gloriam meam alteri non dabo;* et I ad Timoth., I, 17 : *Soli Deo honor et gloria.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, illud peccatum, quod est maxime periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est hujusmodi : quia super illud I ad Thess., II, *Deo, qui probat corda nostra,* dicit Glossa *ord.* [2] Augustini, col. 616, t. 2 : « Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit; quia si cuiquam facile est laudem non cupere, dum negatur, difficile est tamen ea non delectari, cum offertur. » Chrysostomus etiam dicit Matth. VI, *Hom.* XIX, § 1, col. 566, t. 11, [3] quod « inanis gloria occulte ingreditur, et omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert. » Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit Super Matth., *Hom.* XIII, *oper.* [4] *imperf.*, ante med., quod cum « vitia cætera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in servis Christi; » in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi: quantum autem ad dilectionem Dei potest contrariari charitati dupliciter. Uno modo ratione materiæ de qua quis gloriatur; puta cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ, secundum illud Ezech., XXVIII, 2: *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum;* et I ad Cor., IV, 7 : *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur præfert Deo: quod prohibetur Jerem., IX, 23 : *Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec* * *fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis; sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Joan., XII, 43: Qui *dilexerunt gloriam hominum magis quam Dei.*

* *Et non... et non.*

Alio modo ex parte ipsius gloriantis qui intentionem suam refert ad gloriam tamquam ad ultimun finem: ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in V *De civit. Dei*, c. XIV, col. 159, t. 7, quod « hoc vitium, » scilicet amor humanæ laudis, « tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ quam Dei timor, vel amor, ut diceret Dominus, Joan., V, 44 : *Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quæ a solo Deo est, non quærentes?* »

Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

[1] Ita Mss. et editi melioris notæ libri. Al. : « affectum. »
[2] Ex Aug., Ep. XXII, § 8, col. 93, t. 2.
[3] Edit. Vives.
[4] Non est D. Chrysostomi.

Ad primun ergo dicendum, quod nullus peccando meretur vitam æternam; unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum; tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, et alia quæ debetur homini virtuoso vel diviti.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantum propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, et nimis de seipso confidens: et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

Conclusio. — Inanis gloria non est mortale peccatum, nisi charitati perfecte adversetur.

ARTICULUS IV.

Utrum inanis gloria sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea, honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quæ est ejus effectus. Sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale, neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. xlv, § 87, col. 621, t. 2, numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur: quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus; et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem in XXXI *Moral.*, ut supra, col. 620, superbiam ponit reginam omnium vitiorum; et inanem gloriam quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter: superbia enim, ut infra dicetur, importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem et excellentiam consequitur; et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ; et propter hoc videtur quod habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicujus; nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis, et quod ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriantur; et [1] ita inanis gloria est vitium capitale [1].

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est, superbia est regina et mater omnium vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est, sicut causæ ex quibus sequitur gloria; unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, inquantum per hoc aliquis æstimat, se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria habet principalem rationem[1] appetibilis, ratione jam dicta, et hoc suffi-

[1] Parm. : « Et quia ex ejus... ideo inanis. »

cit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale : quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

Conclusio. — Inanis gloriæ cupiditas vitium capitale est, siquidem ex ipsa, multa vitia oriuntur.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse « inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio. » Jactantia enim secundum Gregorium, XXIII *Moral.*, cap. vi, § 13, col. 258, t. 2, ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius e converso, ut Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, cap. xlv, § 87, col. 620, t. 2. Ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condivisum. Ergo videtur quod non sit filia inanis gloriæ.

3. Præterea, Chrysostomus dicit[2] *Super Matth.*, *hom.* xix, col. 566, t. xi, quod ubique vana gloria malum est, sed maxime in philantropia, idest, in misericordia; quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii in XXXI *Moral.*, c. xlv, § 88, col. 621, t. 2, ubi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicujus vitii capitalis, dicuntur filiæ ejus. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex supra dictis patet. Ad quod potest homo tendere dupliciter : uno modo directe, sive per verba, et sic est jactantia ; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est præsumptio novitatum, quas homines solent magis admirari ; si autem falsa sint, sic est hypocrisis[3]. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem, et hoc quadrupliciter. Primo quidem quantum ad intellectum: et sic est « pertinacia, » per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundo, quantum ad voluntatem; et sic est « discordia, » dum non vult a propria voluntate discedere, ut aliis concordet. Tertio, quantum ad locutionem; et sic est «contentio, » cum aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum; et sic est « inobedientia, » dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, jactantia ponitur species superbiæ quantum ad interiorem causam ejus, quæ est arrogantia: ipsa autem jactantia exterior, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. vii, a med., ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam et honorem, et sic oritur ex inani gloria.

Ad secundum dicendum, quod ira non causat discordiam et contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedat voluntati vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

Conclusio. — Inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio convenienter dicuntur filiæ inanis gloriæ.

[1] Ita Mss. et editi omnes. Theologi legendum monent, « habet principalitatem. »

[2] Divus Thomas, dum utitur hujusmodi locutione « Chrysostomus *super Matth.*, » *Opus imperfectum in Matth.* Chrysostomo abjudicandum intendit, non autem *Homilias* geminas Chrysostomi *super Matth.*; hic vero, indicem consuetum servantes, locum Homiliarum adjunximus, in quo auctoritas allata implicite habetur.

[3] Ita cum Nicolai posteriores edit. Cod. Camer. aliique : « Si autem perfecta » (lege per ficta) « sic est hypocrisis. » Cod. Alcan. : « Si autem per facta ficta, sic, » etc. Edit. Rom. : « Si autem per falsa sit, sic, » etc.

QUÆSTIO CXXXIII.

DE PUSILLANIMITATE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de pusillanimitate; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum pusillanimitas sit peccatum; 2° cui virtuti opponatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pusillanimitas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed pusillanimus non est malus, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, ad fin. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, quod « maxime videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum. » Sed nullus est dignus magnis bonis, nisi virtuosus: quia, ut Philosophus ibidem dicit, « secundum veritatem solus bonus est honorandus. » Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea, *initium omnis peccati est superbia*, ut dicitur Eccli., x, 15. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia, quia superbus extollit se supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, a princ., quod qui dignificat se minoribus quam sit dignus, dicitur pusillanimus. » Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minus quam sint digni; sicut patet de Moyse et Jeremia qui digni erant officio ad quod assumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod., III, et Jerem., I. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed contra, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda: dicit enim Coloss., III, 21 : *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Ergo pusillanimitas est peccatum.

Respondeo dicendum, quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendum actionem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad majora quam possit; ita pusillanimus etiam deficit a proportione suæ potentiæ dum recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo sicut præsumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth., XXV et Luc., XIX.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta: et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios juvare. Dicit[1] enim Gregorius *In pastorali*, part. I, cap. V, col. 19, t. 3, quod « illi qui prodesse utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districte judicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt. »

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente, mortaliter autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ ; et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore, et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem, quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad tertium dicendum, quod etiam pu-

[1] Plenius in textu D. Gregorii.

sillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri ; dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Proverb., XXVI, 16 : *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias.* Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua dejiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius *In pastorali*, part. I, cap. VII, col. 20, t. 3, de Moyse dicit quod « superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumeræ sine trepidatione susciperet; et rursum superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret. »

Ad quartum dicendum, quod Moyses et Jeremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur ex divina gratia ; sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

Conclusio. — Pusillanimitas peccatum est, quo quis ea non attentat quæ suæ naturali virtuti sunt commensurata, sicut præsumptio peccatum est, quo quis audet aggredi ea quæ suam facultatem excedunt.

ARTICULUS II.

Utrum pusillanimitas opponatur magnanimitati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in IV *Ethic.*, cap. III, ad fin., quod « pusillanimus ignorat seipsum : appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret. » Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea, Matth., XXV, servum qui propter pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat Dominus malum et pigrum. Philosophus etiam dicit in IV *Ethic.*, loc. cit., quod pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere : unde dicitur Isaiæ, XXXV, 4 : *Dicite pusillanimis : Confortamini, et nolite timere.* Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud ad Coloss., III, 21, *Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est, quanto est magis virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum quam præsumptio : quod est contra illud Eccli., XXXVII, 3 : *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est quod pusillanimitas et magnanimitas differunt secundum magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum, quod pusillanimitas potest tripliciter considerari : uno modo secundum seipsam; et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatis circa idem : nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis. Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ quæ ex parte intellectus est ignorantia propriæ conditionis, ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his quæ falso æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis, quibus est dignus. Sed, sicut supra dictum est, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem quam secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ, quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentiæ etiam secundum causam suam : quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. III, circa fin., vel exequendi quod suæ subjacet potestati.

Ad secundum, dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa

procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem secundum rationem proprii motus, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ dejicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt injuriæ illatæ, ex quibus dejicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum, quod pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quam præsumptio, quia per ipsam recedit homo a bonis; quod est pessimum, ut dicitur in IV *Ethic.*, loc. sup. cit. Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ, ex qua procedit.

Conclusio. — Cum oppositio vitii ad virtutem magis secundum propriam speciem, quam secundum causam vel effectum attendatur : pusillanimitatem magnanimitati directe opponi perspicuum est.

QUÆSTIO CXXXIV.

DE MAGNIFICENTIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de magnificentia et vitiis oppositis.

Circa magnificentiam autem quæruntur quatuor : 1° utrum magnificentia sit virtus ; 2° utrum sit virtus specialis ; 3° quæ sit materia ejus; 4° utrum sit pars fortitudinis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum magnificentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia : dicit enim Philosophus in IV *Ethic.*, cap. II, paulo a princ., quod « non omnis liberalis est magnificus. » Ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea, virtus moralis consistit in medio, ut patet in II *Ethic.*, cap VI. Sed magnificentia non videtur consistere in medio, superexcellit enim liberalitatem magnitudine; magnum autem opponitur parvo, sicut extremum quorum medium est æquale, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 17, 18 et 19, et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Præterea nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est. Sed sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap II, a med., « magnificus non est sumptuosus in seipsum ; » quod est contra naturalem inclinationem per quam aliquis maxime providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. IV, « ars est recta ratio factibilium. » Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus.

Sed contra, humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud psal. LXVII, 35: *Magnificentia ejus et virtus ejus in nubibus.* Ergo magnificentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in I *De cælo*, text. 16, « virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest ; » non quidem ad ultimum ex parte defectus; sed ex parte excessus cujus ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quó sumitur nomen magnificentiæ, proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt ipsi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ vel actu, vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est, cum de connexione virtutum ageretur.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia consistit in extremo, considerata quantitate ejus quod facit; sed tamen in medio consistit considerata regula rationis, a qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad perso-

nam propriam, non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his ad quæ ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur; sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud hujusmodi; vel etiam ea quæ permanentia sunt; sicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem, ut dicitur in IV *Ethic.*, loc. cit. in arg.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. v, a med., « oportet artis esse quamdam virtutem, » scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad recte utendum ratione artis; et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

Conclusio. — Magnificentia recte annumeratur inter virtutes.

ARTICULUS II.

Utrum magnificentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna; sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

2. Præterea, ejusdem videtur esse aliquid facere, et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est. Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate.

3. Præterea, magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem: dicitur enim Exodi, xv, 11: *Magnificus in sanctitate*; et in psal. xcv, 6: *Sanctitas et magnificentia in sanctificatione ejus.* Sed sanctitas est idem religioni, ut supra habitum est. Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed contra est quod Philosophus, lib. II *Ethic.*, cap vii, et lib. IV, cap. ii, connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

Respondeo dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Facere autem dupliciter potest accipi: uno modo proprie, alio modo communiter. Proprie autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum vel aliquid aliud hujusmodi; communiter autem dicitur facere pro quacumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle.

Si ergo magnificentia accipiatur secundum quod factionem alicujus magni importat, prout factio proprie dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte: in cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate vel dignitate, quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus.

Si vero nomen magnificentiæ accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundum quod facere communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod facere communiter sumitur: non autem secundum quod sumitur proprie, sed hoc est proprium magnificentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo vel qualitercumque agendo, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. iii. Ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solam rationem magni; aliæ autem virtutes, quæ, si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam vero pertinet non solum facere magnum, secundum quod facere proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Unde Tullius dicit in sua *Rhetorica*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi quadam ampla et splendida propositione agitatio atque administratio, » ut « agitatio » referatur ad interiorem intentionem, « administratio » autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita et magnificentia in aliquo opere factibili.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei : et ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. II, ante med., quod « honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad divina sacrificia ; » et circa hos maxime studet magnificus. Et ideo magnificentia conjungitur sanctitati, quia præcipuus ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

Conclusio. — Magnificentia quatenus respicit externam tantum materiam circa quam aliquid magnum et præclarum efficitur, specialis virtus est : quatenus vero quamlibet materiam tam internam videlicet quam externam respicit, generalis potius quam specialis virtus est.

ARTICULUS III.

Utrum materia magnificentiæ sint sumptus magni.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eamdem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Præterea, « omnis magnificus est liberalis, » ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. II, princ. Sed liberalitas est magis circa dona quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; puta cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

4. Præterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes, quia « virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibiipsis sufficiunt, » ut Seneca dicit in lib. I *De ira*, cap. IX et lib. *De vita beata*, cap. XVI. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap II, ante med., quod « magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine. » Ergo est solum circa magnos sumptus.

Respondeo dicendum, quod ad magnificentiam, sicut dictum est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus : non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere, ad hoc quod opus magnum convenienter fiat. Unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, loc. cit., quod « magnificus ab æquali, » idest, a proportionato, « sumptu opus faciet magis magnificum. » Sumptus autem est quædam pecuniæ amissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, et ipsa pecunia qua utitur ad sumptus magnos faciendos, et amor pecuniæ, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum ejus esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ; et magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usu [1].

Ad secundum dicendum, quod usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet, secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias : et ideo omnis usus debitus pecuniæ, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona et sumptus. Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus, quod faciendum est : et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensa.

Ad tertium dicendum, quod magnificus

[1] Ita Mss. et editi melioris notæ. Al. : « magnum pecuniæ usum. »

etiam dat dona vel xenia, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. II, non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum, puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati; sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet.

Ad quartum dicendum, quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna; et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta; et secundum hoc pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed forte in his quæ sunt magna per comparationem ad aliquod opus; quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis : nam parvum et magnum dicuntur relative, ut Philosophus dicit *In prædicamentis*, cap. « Ad aliquid. »

Conclusio. — Non modo magni sumptus materia sunt magnificentiæ, sed et pecunia, et ejus amor, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

ARTICULUS IV.

Utrum magnificentia sit pars fortitudinis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est. Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quam ad fortitudinem.

3. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. II, a princ., quod « magnificus scienti assimilatur. » Sed scientia magis convenit cum prudentia quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed contra est quod Tullius, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., et Macrobius, lib. I *In somn. Scip.*, cap. VIII, circa med., et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

Respondeo dicendum, quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia; sed ponitur pars ejus, inquantum adjungitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad hoc autem quod aliqua virtus adjungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est; quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc, quod, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia : unde etiam videtur esse in irascibili sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc, quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum, quod imminet personæ; arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multo minus quam periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti; sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum secundum quod comparantur ad passiones animæ; diversimode tamen : nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis a donationibus et sumptibus faciendis : unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem; attingendo ad aliquid arduum non simpliciter sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus : unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut et fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est. Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet

bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est; et hoc præcipue necessarium est propter magnitudinem utriusque; quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

CONCLUSIO. — Magnificentia est pars fortitudinis, non quidem subjectiva, sed ei adjuncta, ut virtus secundaria principali.

QUÆSTIO CXXXV.

DE PARVIFICENTIA.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum parvificentia sit vitium; 2° de vitio ei opposito.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum parvificentia sit vitium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum ; unde et liberales, et etiam magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quam vitium.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. II, ante med., quod « diligentia ratiocinii est parvifica. » Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, quia « bonum hominis est secundum rationem esse, » ut Dionysius [1] dicit in IV cap. *De div. nomin.*, § 32, col. 734, t. 1. Ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. II, in fin., quod « parvificus consumit pecuniam tristatus. » Sed hoc pertinet ad avaritiam sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

Sed contra est quod Philosophus in II *Ethic.*, cap. VII, et in IV, cap. II, ad fin., ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, moralia speciem a fine sortiuntur, unde et a fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus, quod intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundum Philosophum *In prædicamentis*, cap. « Ad aliquid, » relative dicuntur. Unde cum dicitur quod parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter : uno modo ex parte operis fiendi, alio modo ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; secundario autem intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus. Unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. IV, circa med., quod « magnificus ab æquali sumptu opus faciet magis magnificum. » Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus : unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. II, ad fin., quod « intendit qualiter minimum consumat. » Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat : unde Philosophus dicit ibidem, quod « parvificus maxima consumens in parvo, » scilicet quod non vult expendere, « bonum perdit, » scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficit a proportione, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus et opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod parvificentia vitium est.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moderatur parva secundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum est; non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva, deficit a regula rationis: et ideo habet vitii rationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. V, circa med., « timor facit consiliativos; » et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit ; quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

Ad tertium dicendum, quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum

[1] Æquivalenter sub his verbis. « Animo malum est quod a ratione deflexerit. »

illiberali sive avaro in hoc quod cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus ; parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere ; et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. II, in fin., quod « quamvis parvificentia et vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt ; quia nec sunt nocivæ proximo, nec sunt valde turpes. »

Conclusio. — Parvificentia vitium est, quo homines ab ea proportione deficiunt, quæ debet esse secundum rationem, inter sumptus et opus.

ARTICULUS II.

Utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea, cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est, videtur quod si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, consisteret solum in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. II, circa fin., et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est. Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur in IV *Ethic.*, loc. cit. Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est. Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui in II *Ethic.*, cap. VIII, et in IV, cap. II, ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

Respondeo dicendum, quod parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum relative dicuntur, ut dictum est. Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat proportionem quæ esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiæ, quo aliquis deficit a debita proportione expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum.

Et hoc vitium græce quidem dicitur banausia a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur apurocalia, idest, sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde latine hoc vitium potest nominari « consumptio. »

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad secundum dicendum, quod idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio, et contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipue intendit magnificus, inquantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, a qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloriæ, vel cujuscumque alterius.

Conclusio. — Parvificentiæ, consumptio vel nimia profusio maxime adversatur.

QUÆSTIO CXXXVI.

DE PATIENTIA.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de patientia ; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum patientia sit virtus ; 2° utrum sit maxima virtutum ; 3° utrum possit haberi sine gratia ; 4° utrum sit pars fortitudinis ; 5° utrum sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum patientia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut Augustinus dicit in XIV *De Trin.*, cap. IX, t. 8. Sed ibi non est patientia : quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isa., XLIX, 10 : *Non esurient*, *neque sitient, et non percutiet eos æstus* *, *neque sol.* Ergo patientia non est virtus.

* *Æstus et sol.*

2. Præterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia virtus est « quæ bonum facit habentem. » Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur; sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud Eccle., V, 16 : *Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, et in curis multis, et in ærumna atque tristitia.* Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea, fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Gal., V. Ergo patientia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De patientia*, c. I, col. 611., t. 6 : « Virtus animi, quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius qui nobis eam largitur patientia prædicetur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra, virtutes morales ordinantur ad bonum, inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II ad Cor., VII, 10 : *Sæculi tristitia mortem operatur*; et Eccli., XXX, 25 : *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit in lib. *De patientia*, c. II, col. 611, t. 6, quod « patientia hominis est qua æquo animo mala toleramus, » idest, sine perturbatione tristitiæ, « ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus. » Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales non remanent secundum eumdem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria ; sed per comparationem ad finem, qui erit in patria; sicut justitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit in XIV *De civit. Dei*, c. IX, § 5, col. 416, t. 7, quod in patria non erit ipsa patientia, « quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala; sed æternum erit id quo per patientiam pervenitur. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De patientia*, c. II et c. V, col. 613, t. 6, « patientes proprie dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent, ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia quæ nulla est ; sed miranda duritia, neganda patientia. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles, secundum seipsas, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VIII, a med. Consuetum est autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus; quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus; et præcipue quantum ad hoc quod per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitia.

CONCLUSIO. — Patientia, est virtus, qua bonum rationis conservatur contra tristitiam, ne ratio ipsa ei succumbat.

ARTICULUS II.

Utrum patientia sit potissima virtutum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere. Sed *patientia opus perfectum habet*, ut dicitur Jacobi, I, 4. Ergo patientia est potissime virtutum.

2. Præterea, omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipue videtur pertinere ad patientiam : dicitur enim Luc., XXI, 19: *In patientia vestra*

possidebitis animas vestras. Ergo patientia est maxima virtutum.

3. Præterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed, sicut Gregorius dicit in quadam *Homil. in Evang.*, XXXV, col. 1261, § 4, t. 2, patientia est radix et custos omnium virtutum. » Ergo patientia est maxima virtutum.

Sed contra est quod non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius XXII *Moral.*, cap. I, col. 212, t. 2, et Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ*, cap. XV, col. 1322, t. 1, vocant principales.

Respondeo dicendum, quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus « quæ facit bonum habentem et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur in II *Ethic*, cap. VI. Unde oportet quod tanto principalior sit virtus et potior, quanto magis et directius ordinat hominem in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quam illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt a bono; et sicut inter eas quæ sunt constitutivæ boni tanto aliqua potior est quanto in majori bono statuit hominem, sicut fides, spes et charitas, quam prudentia et justitia; ita etiam inter illas quæ sunt impeditivæ retrahentium a bono, tanto aliqua est potior quanto id quod ab ea impeditur magis a bono retrahit. Plus autem a bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quas est temperantia, quam quævis adversa, circa quæ est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solum a virtutibus theologicis, et prudentia, et justitia, quæ directe statuunt hominem in bono; sed etiam a fortitudine et temperantia, quæ retrahunt a majoribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis; ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundo ira, quam moderatur mansuetudo; tertio odium, quod tollit charitas; quarto injustum nocumentum, quod prohibet justitia. Tollere autem principium uniuscujusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod possessio importat quietum dominium; et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, inquantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando et conservando, sed solum removendo prohibens.

Conclusio. — Patientia, cum a tribus virtutibus theologicis et quatuor moralibus superetur, inter quas prudentia et justitia directe hominem in bono constituunt, fortitudo autem et temperantia a majoribus impedimentis retrahunt, non est omnium virtutum potissima.

ARTICULUS III.

Utrum patientia possit haberi sine gratia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quod aliquis patiatur mala propter bonum quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute sine auxilio gratiæ: dicit enim Augustinus in lib. *De patientia,* c. III, col. 612, t. 6, quod multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiose diligunt. Ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea, aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum quam corporalia mala: unde quidam Gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est vere patientem esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea, manifeste apparet quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam et amara patiuntur. Salus autem animæ non est minus appetibilis quam sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiæ.

Sed contra est quod dicitur in psal. LXI, 6: *Ab ipso*, scilicet Deo, *patientia mea*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De patientia*, c. IV, col. 613, t 6, « vis desideriorum facit to-

lerantiam laborum et dolorum; et nemo, nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat. » Et hujus ratio est, quia tristitiam et dolorem secundum se abhorret animus : unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quam illud bonum cujus privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quod patientia, secundum quod est virtus, a charitate causatur, secundum illud I ad Corinth., XIII, 4: *Charitas patiens est.*

Manifestum est autem, quod charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud ad Rom., V, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis; sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala propter bona [1] in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur; quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum, quod bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ: et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio [2] Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale : unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali.

CONCLUSIO. — Cum patientia, quæ vera virtus est, ex charitate nascatur, clarum est ipsam sine gratia haberi non posse.

ARTICULUS IV.

Utrum patientia sit pars fortitudinis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia, sicut supra dictum est, proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam; dicitur enim [3] in lib. *Sentent. Prosperi* quod « patientia consistit in alienis malis tolerandis. » Ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est, et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia; cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed contra est quod Tullius in sua *Rhetorica*, lib. II *de Invent.*, aliquant. ante fin., ponit eam fortitudinis partem.

Respondeo dicendum, quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adjungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.

Ad patientiam enim pertinet « aliena mala æquanimiter perpeti », ut Gregorius dicit in *Hom.* XXXV, *Evang. sup.* § 4, col. 1261, t. 2, In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt et difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Unde patet quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adjungitur ei sicut secundaria virtus principali: unde in *Sent.*, CLXXXI, col. 1874, t. 10, fortem patientiam vocat Prosper.

Ad primum ergo dicendum, quod ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summe difficile... nus recte.

[1] Ita editiones omnes Nicolaio posteriores. Cod. Alcan. aliique, et editiones veteres plures omittunt, «propter bona ». Aliæ habent, « pro his in quibus, » etc.

[2] Sic cod. ; Parm. : « auxilio gratiæ » Sed minus recte.

[3] Non jam legitur in lib. *Sentent. Prosper.* Parm. affert Gregor. in *Hom.* XXXV *sup. Evangel.*, circa medium, t. 2.

cile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum, quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo : patientia vero principalius est circa tristitias : nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiendo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est proprie in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subjectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ quamvis utraque sit in concupiscibili, quia temperantia est solum circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactus, puta quæ sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum ; sed patientia præcipue est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare hujusmodi tristitias sicut et delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter hujusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat a bono virtutis.

Ad tertium dicendum, quod patientia potest quantum ad aliquid sui poni pars integralis fortitudinis : de qua parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit ; quia, ut Chrysostomus dicit super illud Matth., IV : *Vade, Satana*, *Hom.* V *Op.* [1]*imperf.*, a med., « in injuriis propriis patientem esse, laudabile est ; injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium : » et Augustinus dicit in quadam *epistola*, CXXXVIII *ad Marcellinum* c. II, col. 528, t. 2, quod « præcepta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur. » Secundum vero quod patientia se habet circa quæcumque alia mala, adjungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

Conclusio. — Patientia fortitudini adjungitur tamquam secundaria virtus principali, et proinde potentialis pars fortitudinis recte appellatur.

ARTICULUS V.

Utrum patientia sit idem quod longanimitas.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus in lib. *De patientia*, cap. I, col. 611, t. 6, quod patientia Dei non prædicatur in hoc quod aliquod malum patiatur, sed in hoc quod expectat malos, ut convertantur ; unde Eccli., V, 4, dicitur : *Altissimus est patiens redditor*. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

2. Præterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat : dicitur enim aliquis impatiens moræ, sicut aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

3. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia malorum quæ sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quæ distinguatur a patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quæ sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

4. Sed contra est quod super illud ad Rom., II, 4 : *An divitias bonitatis ejus et patientiæ, et longanimitatis contemnis ?* dicit Glossa : « Videtur longanimitas a patientia differre, quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur ; qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt. »

Respondeo dicendum, quod sicut magnanimitas dicitur per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam, vel timorem, sive tristitiam, quæ respiciunt malum ; ita etiam longanimitas. Unde longanimitas majorem convenientiam videtur habere

[1] Non est Chrysostomi.

cum magnanimitate, quam cum patientia.

Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione : primo quidem, quia patientia sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum : quod, si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere ; si autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in præsenti sustinere, difficilius est [1]. Secundo, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov., XIII, 12 : *Spes quæ differtur, affligit animam.* Unde et in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic ergo secundum quod sub eadem ratione mali contristantis potest conprehendi et dilectio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem, et labor, quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam ; tam longanimitas quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur.

Unde et Tullius, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., definiens patientiam, dicit quod « patientia est, honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium. » Quod dicit « arduarum, » pertinet ad constantiam in bono ; quod dicit « difficilium, » pertinet ad gravitatem mali quam proprie respicit patientia ; quod vero addit « diuturna, » sive « diutina, » pertinet ad longanimitatem secundum quod convenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, non tamen est simpliciter remotum a natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore : et ideo non est similis ratio. Et præterea quod est longinquum loco, non affert difficultatem nisi ratione temporis; quia quod est longinquum loco a nobis, tardius tempore ad nos potest pervenire.

Quartum concedimus ; tamen consideranda est ratio illius differentiæ quam Glossa assignat ; quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile quod diu perseverant in malo ; et ideo dicitur quod ex longanimitate supportatur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur : et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

Conclusio. — Quamquam non plane idem sit longanimitas et patientia, magnam tamen istæ virtutes inter se convenientiam habent.

QUÆSTIO CXXXVII.

DE PERSEVERANTIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de perseverantia et vitiis oppositis.

Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor ; 1° utrum perseverantia sit virtus ; 2° utrum sit pars fortitudinis ; 3° quomodo se habeat ad constantiam ; 4° utrum indigeat auxilio gratiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum perseverantia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII, circa med., continentia est potior quam perseverantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur in IV *Ethic.*, in fin. Ergo perseverantia non est virtus.

2. Præterea, « virtus est qua recte vivitur, » secundum Augustinum in lib. II *De lib. arb.*, cap. XIX, col. 1268, t. 1. Sed sicut ipse dicit in lib. *De perseverantia*, cap. I, col. 995, t. 10, « nullus [2] potest dici perseverantiam habere, quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem. » Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in II *Ethic.*, cap. IV. Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ : dicit enim Tullius in sua *Rhet*, lib. II, *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. » Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed contra est quod Andronicus dicit, quod « perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est, et non imma-

[1] Ita communiter. Edit. Rom. : « Si autem in longinquum differatur, difficilis est expectatio. Mala autem in præsenti sustinere difficilius est. »

[2] Paulo aliter in textu D. Augustini.

nendum, et neutrorum. » Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid vel omittendum, est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. III, in fin. « virtus est circa difficile et bonum ; » et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus : uno quidem modo ex ipsa specie actus, quæ accipitur secundum rationem proprii objecti[1]; alio modo ex ipsa diuturnitate temporis : nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem.

Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet ; altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est, ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus accipit ibi perseverantiam, secundum quod aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere Non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentius cito transeunt; unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactus, quia hujusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, puta circa defectum ciborum et aliorum hujusmodi, quæ quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur; sicut patet in temperato in quo hujusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam, secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem; cui etiamsi persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

Ad secundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur et virtus et actus virtutis; sicut Augustinus dicit *Super Joan.*, tr. LXXIX, § 1, col. 1837, t. 3 : « Fides est credere quod non vides. » Potest tamen contingere quod aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum; sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit ; puta si ædificator incipiat ædificare, et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quod nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare ; quandoque autem pro actu quo quis perseverat ; et quandoque quidem habens habitum perseverantiæ eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquandiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis : unus quidem qui est finis operis ; alius autem qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis ; sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare ; sicut fidei, spei et charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundum hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato.

Ad tertium dicendum, quod virtuti potest[2] aliquid convenire dupliciter. Uno modo ex propria intentione finis; et sic diu persistere usque ad finem in bono,

[1] Parm. : « subjecti. »
[2] Sic cod. ; Parm. : « immobiliter persistere virtuti potest convenire. »

pertinet ad specialem virtutem, quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo ex comparatione habitus ad subjectum; et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, inquantum est « qualitas difficile mobilis. »

Conclusio. — Perseverantia est specialis virtus, per quam homo in honestis operibus persistit, quantum necesse est.

ARTICULUS II.

Utrum perseverantia sit pars fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. vii, a princ., « perseverantia est circa tristitias tactus. » Sed hujusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quam fortitudinis.

2. Præterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum: quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quod perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De perseverantia*, cap. i, col. 993, t. 10, quod perseverantiam nullus potest amittere; alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam ejus pars. Ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed contra est quod Tullius, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., ponit perseverantiam partem fortitudinis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundum hoc dictum est, quod fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quod fortitudini adjungatur, sicut secundaria virtus principali, omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod dfficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ; nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod annexio secundariæ virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum; quia forma in unoquoque potior est quam materia. Unde, licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia quam cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, inquantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum, quod illa perseverantia de qua loquitur Philosophus, lib. VII *Ethic.*, cap. iv et vii, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia, secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectus propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili sicut et fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perseverantia, non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth., xxiv, 13: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quod amitteretur, quia jam non duraret usque in finem.

Conclusio. — Perseverantia adjungitur fortitudini sicut secundaria virtus principali.

ARTICULUS III.

Utrum constantia pertineat ad perseverantiam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est. Sed patientia differt a perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea, « virtus est circa difficile et bonum. » Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile,

sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

3. Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur a perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem; nam Macrobius, lib. I *In somn. Scip.*, cap. VIII, circ. med., condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

Sed contra est quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

Respondeo dicendum, quod perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono; differunt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono; nam virtus perseverantiæ proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus; constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia; quia difficultas quæ est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis, quam illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod exteriora impedimenta persistendi in bono præcipue sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est. Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia; secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est: et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

Ad secundum dicendum, quod in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum, quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea; non tamen est idem ei, inquantum differt ab ea, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Constantia ad perseverantiam spectat, cum eumdem respiciat finem, firmiter videlicet persistere in quocumque bono contra difficultatem : licet quantum ad ea, quæ difficultatem faciunt, cum patientia maxime conveniat.

ARTICULUS IV.

Utrum perseverantia indigeat auxilio gratiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est. Sed virtus, ut Tullius dicit in sua *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea, donum gratiæ Christi est majus quam nocumentum quod Adam intulit, ut patet ad Rom., v. Sed ante peccatum sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id quod acceperat, sicut Augustinus dicit in lib. *De corrept. et gratia*, c. XI et XII, col. 935, t. 10. Ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quam opera virtutis : unde ex persona impiorum dicitur Sap., v, 7 : *Ambulavimus vias difficiles.* Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De perseverantia*, c. I, col. 993, t. 10 : « Asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, perseverantia dupliciter dicitur : uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundum quod est virtus; et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut et cæteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem; et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio

conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ, sicut supra dictum est, cum de gratia ageretur. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate ejus quod hoc eligat : plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, non autem executio.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perseverantiæ, quantum est de se, inclinat ad perseverandum; quia tamen habitus est, quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium quod habens habitum virtutis, immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De corrept. et gratia*, c. XII, col. 936, t. 10, « primo, homini datum est non ut perseveraret[1] sed ut perseverare posset per liberum arbitrium : quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo, nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, in tanta non peccandi facilitate; isti autem, sæviente mundo ne starent, steterunt in fide. »

Ad tertium dicendum, quod homo per se potest cadere in peccatum; sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur; non autem ex hoc quod facit bonum, facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare; et ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

CONCLUSIO. — Indiget bonum perseverantiæ, ut conservetur in nobis, non modo habitualis gratiæ dono, sed etiam Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ.

QUÆSTIO CXXXVIII.

DE VITIIS OPPOSITIS PERSEVERANTIÆ.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ; et circa hoc quæruntur duo : 1° de mollitie; 2° de pertinacia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mollities opponatur perseverantiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mollities non opponatur perseverantiæ. Quia super illud I ad Cor., VI, 9, : *Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores*, Glossa *interl.* exponit : « Molles, idest, pathici, hoc est, muliebria patientes. » Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII, ante med., quod « delicia mollities quædam est. » Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, Philosophus ibidem dicit quod « lusivus est mollis. » Sed esse immoderate lusivum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. VIII. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII, circ. med., quod « molli opponitur perseverativus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, laus perseverantiæ in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum; cui directe[2] videtur opponi quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest : et hoc pertinet ad rationem mollitiei, nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem judicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valde graviter impellentibus. Unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII, a med., quod « si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat. » Manifestum est autem quod gravius impellit motus periculorum quam cupiditas delectationum. Unde Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « Vera magnanim. in duobus sita est » : « Non est consentaneum, qui metu

[1] Colligitur ex toto capite.

[2] In aliis cod. : « cui directe opponitur. »

non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate. » Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Philosophum, loc. sup. cit., proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta mollities causatur dupliciter : uno modo ex consuetudine ; cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere : alio modo ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminæ ad masculos, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, loc. sup. cit. Et ideo illi qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad secundum dicendum, quod voluptati corporali opponitur labor ; et ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Unde dicitur Deuter., XXVIII, 56 : *Tenera mulier et delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem.* Et ideo delicia mollities quædam est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum, delicia autem causam impeditivam delectationis, puta laborem vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod in ludo duo est considerare : uno quidem modo delectationem, et sic inordinate lusivus opponitur eutrapeliæ ; alio modo in ludo consideratur quædam remissio, sive quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

Conclusio. — Mollities bono perseverantiæ opponitur.

ARTICULUS II.

Utrum pertinacia opponatur perseverantiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Gregorius, XXXI *Moral.*, c. XLV, § 88, col. 621, t. 2, quod « pertinacia oritur ex inani gloria. » Sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est. Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea, si opponitur perseverantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiæ : quia ut dicit Philosophus in VII *Ethic.*, cap. IX, ante med., « gaudent vincentes, et tristantur si sententiæ eorum infirmæ appareant. » Si autem per defectum, erit idem quod mollities : quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiæ.

3. Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias ; ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quam aliis virtutibus.

Sed contra est quod Tullius dicit in sua *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est. Ergo et pertinacia perseverantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, § 213, col. 390, t. 3, « pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi pertinens ; et hoc idem dicitur « pervicax, » eo quod « in proposito suo ad victoriam perseverat ; antiqui enim viciam dicebant, quam nos victoriam. » Et hos Philosophus vocat in VII *Ethic.*, cap. IX, ischyrognomones, idest, fortis sententiæ, vel idiognomones, idest, propriæ sententiæ, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet ; mollis autem minus quam oportet ; perseverans autem secundum quod oportet. Unde patet quod perseverantia laudatur sicut in medio existens, pertinax autem vituperatur sicut secundum excessum medii, mollis autem secundum defectum.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare ; et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra, quod oppositio vitiorum ad virtutes

non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

Ad secundum dicendum, quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates ; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis, et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quod nimis appetit eam, et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

Ad tertium dicendum, quod etsi aliæ virtutes persistant contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus vero continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiæ.

Conclusio. — Pertinacia perseverantiæ opponitur.

QUÆSTIO CXXXIX.

DE DONO FORTITUDINIS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum fortitudo sit donum ; 2° quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fortitudo sit donum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit donum. Virtutes enim a donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea, actus donorum manent in patria, ut supra habitum est. Sed actus fortitudinis non manet in patria : dicit enim Gregorius in I *Moral.*, c. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, quod « fortitudo[1] dat fiduciam trepidanti contra adversa, quæ nulla erunt in patria. » Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea, Augustinus dicit in II *De doct. christ.*, c. VII, col. 39, t. 3, quod « fortitudinis est ab omni mortifera jucunditate transeuntium sese extrahere. » Sed circa noxias jucunditates seu delectationes magis consistit temperantia, quam fortitudo. Ergo videtur quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed contra est quod Isa., XI, fortitudo inter alia dona Spiritus sancti computatur.

Respondeo dicendum, quod fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut supra dictum est. Et hæc quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis, et in malis perseverandis [2], et præcipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi : et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, ut supra dictum est.

Sed ulterius a Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminentia : quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte ; sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine cum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum : et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens ; et secundum hoc fortitudo donum Spiritus sancti ponitur. Dictum est enim supra, quod dona respiciunt motionem animæ a Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula ; sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula : sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod dona non habent eosdem actus in patria quos habent in via ; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate a laboribus et malis.

Ad tertium dicendum, quod donum

[1] « Fortitudo in die suo convivium facit ; quia dum adversa non metuit, trepidanti menti cibos confidentiæ apponit. »

[2] Sic omnes cod. ; id est : « Sustinendis. » Symmachus (10, ep. 75) simili fere modo scripsit : « Quæ perseverandæ religionis reverentia (vestra) decernenda credidit ? » Edit. habent : « Perferendis. »

fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono consilii, quod videtur præcipue esse de melioribus bonis.

Conclusio. — Fortitudo qua homo persistit in quocumque inchoato opere bono usque ad vitæ finem, et quævis pericula imminentia evadit, donum est Spiritus sancti.

ARTICULUS II.

Utrum quarta beatitudo, scilicet : Beati qui esuriunt et sitinnt justitiam, respondeat dono fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod quarta beatitudo, scilicet : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potius donum pietatis. Sed esurire et sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ. Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

2. Præterea, esuries et sitis justitiæ importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra dictum est. Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VIII, a med. Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo nec beatitudo aliqua ei respondet.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De serm. Dom. in monte*, c. IV, col. 1234, t. 3 : « Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus ; laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, et amorem a terrenis et corporalibus avertere cupientes. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti justitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis.

Est tamen ibi aliqua convenientia : quia, sicut est dictum, fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera justitiæ ; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem et sitim justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.*, XV, § 4, col. 486, [1] t. 11, justitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. I, a med., in quibus arduum intendit fortitudo, quæ est donum.

Ad secundum dicendum, quod charitas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad tertium dicendum, quod inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet patientia, quæ respicit sustinentiam malorum ; et longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

Conclusio. — Beatitudo illa, qua beati dicuntur, qui esuriunt et sitiunt justitiam, dono fortitudinis respondet.

QUÆSTIO CXL.

DE PRÆCEPTIS FORTITUDINIS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de præceptis fortitudinis : et primo, de præceptis ipsius fortitudinis; secundo, de præceptis partium ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deut., XX. Ergo et

[1] Edit. Vives.

in nova lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea, præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non e converso. Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solum negativa timorem prohibentia.

3. Præterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est. Sed præcepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines : unde debent eis proportionari. Ergo præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

Sed contrarium apparet ex traditione sacræ Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode præcepta legis institui : unde et in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo : et ideo præcepta legis divinæ tam de fortitudine quam de aliis virtutibus dantur, secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum : et propter hoc Deuter., xx, 3, dicitur : *Non * formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit.*

* *Nec.*

Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus Testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia et æterna, ut Augustinus dicit *Contra Faust.*, lib. IV, c. II, col. 217, t. 8. Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur, qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrena possessione acquirenda ; in novo autem Testamento instruendi fuerunt homines , qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundum illud Matth., XI, 12 : *Regnum cælorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Unde et Petrus præcipit, I Pet., ult., 8 : *Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret : cui resistite fortes in fide;* et Jacobi IV, 7 : *Resistite diabolo, et fugiet a vobis.* Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth., x, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus.*

Ad secundum dicendum, quod lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea vero quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, præcepta Decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus justitiæ, in quibus manifeste videtur esse ratio debiti; non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeste videtur esse debitum quod aliquis pericula mortis non reformidet.

Conclusio. — Quamquam non necessarium, conveniens tamen fuit, ut aliqua fortitudinis præcepta in lege divina hominibus traderentur, ne homines ob corporis pericula a Dei cultu averterentur.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas, sive fiducia, ut ex supra dictis patet. Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina. Similiter etiam et de perseverantia. Ergo pari ratione de magnificentia et magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea, patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit, *Hom.* XXXV *sup. Evang.* §4, col. 1261, t. 2, Sed de aliis virtutibus dantur absolute præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta quæ intelliguntur solum secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. I *De serm. Dom. in monte*, cap. XIX, col. 1257, t. 3.

3. Præterea, patientia et perseverantia

sunt partes fortitudinis, ut dictum est. Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est. Ergo etiam neque de patientia et perseverantia fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solum negativa.

Sed contrarium habetur ex traditione sacræ Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod lex divina perfecte informat hominem de his quæ sunt necessaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adjunctis; et ideo in lege divina sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia præcepta de actibus secundariarum virtutum et adjunctarum.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundum quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis quam sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia et de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam et perseverantiam, non ratione alicujus magnitudinis in eis consideratæ, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda præcepta.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideo sicut præcepta affirmativa quæ de aliis virtutibus dantur [1] sunt accipienda secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cum opus fuerit, ita etiam præcepta patientiæ.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, secundum quod distinguitur a patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum; nec oportet aliquid determinari in particulari quod sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores; et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quod sit agendum, maxime in universali.

Conclusio. — Cum lex divina perfecte hominem erudiat in omnibus, quæ ad ipsius salutem sunt necessaria, non modo de ipsa fortitudine, sed etiam de ejus partibus, convenientia præcepta et consilia in lege divina tradita sunt.

QUÆSTIO CXLI.

DE TEMPERANTIA.

(In octo articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de temperantia: et primo quidem de ipsa temperantia; secundo, de partibus ejus; tertio, de præceptis ipsius. Circa temperantiam autem primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrum temperantia sit virtus; 2° utrum sit virtus specialis; 3° utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes; 4° utrum sit solum circa delectationes tactus; 5° utrum sit circa delectationes gustus, inquantum gustus, vel solum inquantum est tactus quidam; 6° quæ sit regula temperantiæ; 7° utrum sit virtus cardinalis, seu principalis; 8° utrum sit potissima virtutum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum temperantia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I, a princ. Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III et VIII. Ergo temperantia non est virtus.

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est. Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes; multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Præterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supra dictis patet. Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere, quia jam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

[1] Ita post Garciam edit. omnes. Veteres edit. et Mss. plures : « quæ de patientia dantur. »

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI *Musicæ*, c. xv, col. 1189, t. 1 : « Ea est virtus quæ temperantia dicitur. »

Respondeo dicendum, quod, supra dictum est, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit in iv cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1. Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem[1] ad hoc inclinat temperantia: nam in ejus nomine importatur quædam moderatio seu temperies quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, inquantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sint homini convenientes, quæ sunt secundum rationem ; et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subjectæ rationi.

Ad secundum dicendum, quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut supra dictum est, vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod temperantiæ etiam correspondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud psal. cxviii, 120: *Confige timore tuo carnes meas*. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat ; et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est ; secundario autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quæ maxime alliciunt, circa quæ est temperantia ; et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

Conclusio. — Cum temperantia hominem ad quamdam moderationem et temperiem rationi congruentem inclinet, sequitur inde eam esse virtutem.

ARTICULUS II.

Utrum temperantia sit specialis virtus.

Ad secundum, sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus in lib. *De morib. Eccl.*, c. xv, col. 1322, t. 1, quod « ad temperantiam pertinet, Deo se integrum incorruptumque servare. » Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea, Ambrosius dicit in I *De offic.*, c. xliii, § 209, col. 93, t. 3, quod « in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur et quæritur. » Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Præterea, Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « De temperantia, » quod « decorum ab honesto nequit separari, » et quod « justa omnia decora sunt. » Sed decorum proprie consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed contra est quod Philosophus in II *Ethic.*, cap. vii, et in III, cap. x, ponit eam specialem virtutem.

Respondeo dicendum, quod secundum consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sub tali communitate continentur ; sicut nomen urbis accipitur antonomastice pro Roma. Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi potest : uno modo secundum communitatem suæ significationis ; et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis, quia nomen temperantiæ significat quamdam temperiem, id est moderationem quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus, quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia a fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis : nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredien-

[1] Ita cum codicibus edit. recentiores ; veteres : « maxime autem. »

da, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis et legis divinæ. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter, ita et integritas, quam temperantiæ Augustinus attribuit.

Ad secundum dicendum, quod ea circa quæ est temperantia, maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur. Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione : primo quidem secundum rationem communem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata et conveniens porportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, IV cap. *De div. nomin.*, § 7, col. 702, t. 1. Alio modo quia ea a quibus refrenat temperantia, sunt infima in homine, convenientia ei secundum naturam bestialem, ut infra dicetur ; et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari, et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiæ quæ præcipue turpitudinem hominis tollit ; et ex eadem ratione honestum maxime attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidorus in lib. X *Etymolog.*, § 117, col. 379, t. 3 : « Honestus dicitur qui nihil habet turpitudinis : nam honestas dicitur, quasi honoris status ; » qui maxime consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicetur.

Conclusio. — Temperantia, ut moderatur appetitum in his quæ maxime hominem alliciunt ad ea quæ contra rationem sunt, est specialis virtus.

ARTICULUS III.

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius in sua *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant ante fin., quod « temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. » Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones. Ergo videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

2. Præterea, « virtus est circa difficile et bonum. » Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, q. XXXVI, col. 25, t. 6. Ergo videtur quod temperantiæ virtus non sit præcipue circa concupiscentias et delectationes.

3. Præterea, « ad temperantiam pertinet moderationis gratia, » ut Ambrosius dicit in I *De offic.*, c. XLIII, § 209, col. 93, t. 3 ; et Tullius dicit in I *De offic.*, tit. « De temp., » quod « ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi et rerum modus. » Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias et delectationes.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*, quod « temperantia est qua libido concupiscentiaque refrenatur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur ; unus quidem, secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona ; alius autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia secundum suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis : repugnant autem ei præcipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie hujusmodi passiones moderari quæ important prosecutionem boni.

Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum[1], prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis; et ideo ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi[2] firmitatem præstare in bono rationis.

Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni; ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni; et passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis, tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones, inquantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum: qui enim non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret, et moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia importat impetum quemdam appetitus in delectabile qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam; sed timor importat retractionem quamdam animi ab aliquibus malis; contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum, quod exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus; et ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

Conclusio. — Temperantia circa concupiscentias et delectationes bonorum sensibilium, et circa tristitias ex absentia ejusmodi bonorum orientes, ut earum moderatrix, versatur.

ARTICULUS IV.

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes tactus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus. Dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Eccl.*, c. xix, col. 1326, t. 1, quod « munus temperantiæ est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quæ nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis ejus; » et post pauca subdit quod « officium temperantiæ est contemnere omnes corporeas illecebras laudemque popularem. » Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ : unde dicitur I ad Timoth., ult. 10, quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. iii, circa princ., quod « ille qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus. » Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea, delectationes spirituales sunt majores quam corporales, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus Dei et a statu virtutis,

[1] Sic cod.; Parm. : « discessum. »

[2] Parm. addit : « discessu. »

sicut propter curiositatem scientiæ : unde et primo homini diabolus scientiam promisit, Gen., III, 5, dicens : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus.

5. Præterea, si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. x, quod « temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes, sicut fortitudo est circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur ; quæ sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et feminæ ; et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est proprie temperantia. Hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam, non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia ; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit, quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus, secundario autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata : non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus ; sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti ; inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ : unde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomastice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quod delectationes spirituales etsi secundum suam naturam sint majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu, et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem ; unde non sunt refrenandæ nisi per accidens, inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

Ad quintum dicendum, quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conservationem ; et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

Conclusio. — Temperantia, cum circa concupiscentias maximarum delectationum sit, oportet ipsam circa ciborum et potuum ac venereorum delectationes versari.

ARTICULUS V.

Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circa proprias delectationes gustus

sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis et potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quam delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundum prædicta, temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus quam circa proprias delectationes tactus.

2. Præterea, temperantia est circa passiones magis quam circa res ipsas. Sed, sicut dicitur in II *De anima*, text. 28, « tactus videtur esse sensus alimenti, » quantum ad ipsam substantiam alimenti; sapor autem, qui est proprie objectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum.

3. Præterea, sicut dicitur in VII *Ethic.*, cap. IV et VII, et lib. III, cap. X, a med., « circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities, » ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ inest saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

Sed contra est quod Philosophus dicit, III *Ethic.*, cap. X, a med., quod « temperantia et intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo; in quibus consideratur aliquid principaliter, et aliquid secundario. Principaliter quidem ipse usus necessariorum, puta vel feminæ, quæ est necessaria ad conservationem speciei, vel cibi et potus, quæ sunt necessaria ad conservationem individui : et ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adjunctam. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminæ, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum usum necessariarum rerum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus, est temperantia et intemperantia secundario, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ipse usus ciborum et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinent. Unde Philosophus dicit in II *De anima*, text. 28, quod « tactus est sensus alimenti; » nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum, quod delectatio saporis est quasi superveniens; sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi et potus.

Ad tertium dicendum, quod deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore et præparatione ciborum.

Conclusio. — Temperantia magis est circa delectationes gustus, quam circa delectationes aliorum sensuum.

ARTICULUS VI.

Utrum regula temperantiæ sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit virtus animæ, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

2. Præterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque alia delectatione uteretur supra necessitatem naturæ, quæ valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam : quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis a peccato. Hoc autem videtur falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit

in lib. *De morib. Eccle.*, c. xxi, col. 1328, t. 1 : « Habet vir temperans in rebus hujus vitæ regulam utroque Testamento firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantum sat est, usurpet utentis modestia, non amantis affectu. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, bonum virtutis moralis præcipue consistit in ordine rationis. Nam bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit iv cap. *De divin. nom.*, § 32, col. 734, t. 1. Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc quod aliqua in finem ordinat : et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis, nam bonum habet rationem finis; et ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitæ, sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitæ requirit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ, inquantum est finis. Considerandum est autem, quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis ; sicut patet quod ædificationis finis est domus, sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis et regula est beatitudo; sed ejus rei, qua utitur, finis et regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

Ad secundum dicendum, quod necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter: uno modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap xi, ad fin., quod « temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem.» Alia vero quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis: et his temperatus nullo modo utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam vero sunt quæ non sunt his impedimenta; et his moderate utitur pro loco, et tempore, et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ib. Philosophus dicit, quod « etiam temperatus appetit talia delectabilia, » quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, « non impedimenta his existentia. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ : quæ quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum, et multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibi subdit, loc. sup. cit., quod « in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum, id est, contra honestatem, et « quod non sint supra substantiam, » id est, supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ*, c. xxi, col. 1328, t. 1, quod « temperans respicit non solum necessitatem hujus vitæ, sed etiam officiorum. »

Conclusio. — Regula temperantiæ secundum præsentis vitæ necessitatem sumenda est.

ARTICULUS VII.

Utrum temperantia sit virtus cardinalis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis[1] a ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant a ratione, scilicet circa delectationes quæ sunt nobis et brutis communes, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. x, a med. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea, quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quam concupiscentia quam refrenat temperantia : dicitur enim Proverb., xxvii, 4 : *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; et impetum concitati* spiritus

[1] Ita cum codicibus Nicolai. Al. : « cardinalis. »

ferre quis poterit? Ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

3. Præterea, spes est principalior motus animæ quam desiderium et concupiscentia, ut supra habitum est. Sed humilitas refrenat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

Sed contra est quod Gregorius in II *Moral.*, c. XLIX, § 76, col. 592, t. 1, ponit temperantiam inter virtutes principales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtus principalis seu cardinalis dicitur quæ principalius laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia; tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere, et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, ut ex dictis patet. Et ideo temperantia ponitur virtus principalis, seu cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod tanto major ostenditur agentis virtus, quanto in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem ostendere[1]. Et ideo ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis quod potest etiam concupiscentias et delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod impetus iræ causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læsione contristante; et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior et communior; et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare.

Ad tertium dicendum, quod ea quorum est spes sunt altiora his quorum est concupiscentia : et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia; et ideo temperantia, quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

CONCLUSIO. — Temperantia est virtus cardinalis, quod moderatio quæ est omnium virtutum communis, in temperantia maximam mereatur laudem.

ARTICULUS VIII.

Utrum temperantia sit maxima virtutum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius in I *De offic.*, c. XLIII, § 209, col. 93, t. 3, quod « in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur et quæritur. » Sed virtus laudabilis est, inquantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Præterea, majoris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores : quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam. Ergo temperantia est major virtus quam justitia.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarius accidunt quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt; et sic usus temperantiæ est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quam fortitudo.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Rhetor.*, cap. IX, a princ., quod « maximæ virtutes sunt quæ aliis maxime sunt utiles ; et propter hoc fortes et justos maxime honoramus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. II, circa fin., « bonum multitudinis divinius est quam bonum unius ; » et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Justitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia : quia justitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum ; fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi ; temperantia autem moderatur solum concupiscentias et delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod justitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia : quibus prudentia et virtutes theologicæ sunt potiores.

[1] Parm. : « extendere. »

Ad primum ergo dicendum, quod honestas et decor maxime attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali a quo retrahit, inquantum scilicet moderatur delectationes quæ sunt nobis et brutis communes.

Ad secundum dicendum, quod cum virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundum rationem boni, in quo excedit justitia, quam secundum rationem difficilis in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa quæ consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit; in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam justitia.

Conclusio. — Temperantia inter morales virtutes non est excellentissima, sed ea præstantiores sunt justitia et fortitudo.

QUÆSTIO CXLII.

DE VITIIS QUÆ ADVERSANTUR TEMPERANTIÆ.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ: et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum insensibilitas sit peccatum; 2° utrum intemperantia sit vitium puerile; 3° de comparatione intemperantiæ ad timiditatem; 4° utrum vitium intemperantiæ sit maxime opprobriosum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum insensibilitas sit vitium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum: dicitur enim Dan., x, 2: *In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum diebus: panem desiderabilem non comedi; et caro et vinum non introierunt in os meum; sed neque unguento unctus sum.* Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea, bonum hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus, maxime promovet hominem in bono rationis; dicitur enim Dan., I, 17, quod *pueris* qui utebantur leguminibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo insensibilitas, quæ universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea, illud per quod maxime receditur a peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem; dicit enim Philosophus in II *Ethic.*, cap. ult., a med., quod « abjicientes delectationem minus peccamus. » Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed contra, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. VII, et in III, cap. XI. Ergo insensibilitas est vitium.

Respondeo dicendum, quod omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum hujusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanæ, vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen quod ab hujusmodi delectationibus consequentibus hujusmodi operationes quandoque laudabile vel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem; sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent a quibusdam delectationibus ciborum, potuum et venereorum; et etiam propter alicujus officii executionem, sicut athletas et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter pœnitentes, ad recuperandam animæ sanitatem abstinentia delectabilium quasi quadam dieta utuntur; et homines volentes contemplationi et rebus divinis

vacare, oportet quod se magis a carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel illa abstinentia a delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes ut secundum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur de revelatione facta.

Ad secundum dicendum, quod quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in I habitum est, necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine, si abstineat ab omnibus delectabilibus[1]. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines, qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittunt, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinerent.

Ad tertium dicendum, quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quæratur quam necessitas requirat.

Conclusio. — Insensibilitas, qua quis adeo delectationem refugit, ut illius fugiendæ causa, prætermittat id, quod ad naturæ conservationem est necessarium, vitium est.

ARTICULUS II.

Utrum intemperantia sit puerile peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud[2] Matth., xviii, *Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli*, dicit Hieron., col. 128, t. 7, quod « parvulus non perseverat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem, non delectatur ; » quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed « circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, » ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. xi. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea, pueri sunt fovendi et nutriendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundum illud ad Coloss., iii, 5 : *Mortificate membra vestra quæ sunt super terram, concupiscentiam*, etc. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. ult., in med., quod « nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata. »

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter : uno modo, quia convenit pueris ; et sic Philosophus non intendit dicere quod peccatum intemperantiæ sit puerile ; alio modo secundum quamdam similitudinem ; et hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria : primo quidem quantum ad id quod uterque appetit ; sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cujus ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem. Unde Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « Duplex decorum, generale et speciale, » quod «pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura ejus a reliquis animantibus differt. » Puer autem non attendit ad ordinem rationis ; et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. vi, a princ. Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate : unde Eccli., xxx, 8, dicitur : *Equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadit præceps.* Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit. Unde Augustinus dicit in VIII *Confess.*, c. v, col. 753, t. 1 : « Dum servitur libidini, facta est consuetudo ; et

[1] Parm. : « delectationibus. »

[2] Legitur apud Hieronymum super hæc : *Quicumque humiliaverit se.*

(*a*) Contra Manichæos dicentes delectationes sensuum esse secundum se malas.

dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. » Tertio quantum ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur: unde dicitur Proverb., XXIII, 13 : *Noli subtrahere a puero disciplinam... Tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis.* Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit in VI *Musicæ,* c. XI, § 33, col. 1181, t. 1, quod « mente in spiritualia suspensa, atque ibi fixa et manente, consuetudinis, » scilicet carnalis concupiscentiæ, « impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur : major enim erat, cum sequeremur; non omnino nullus, sed certe minor, cum refrenamus. » Et ideo Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. ult., in fin., quod « quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscibile [1] consonare rationi. »

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter : uno modo secundum genus suum, et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales; sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ; alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem ejus quod natura ad sui conservationem requirit, et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias : natura enim non requirit, nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ, in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum. Et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. XI. Alia vero circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit; sicut curiose præparati cibi, et mulieres ornatæ. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum et fovendum: quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Intemperantia puerile peccatum a Philosopho vocatur, non quod istud vitium puerorum sit proprium; sed quod cum pueri conditionibus magnam habeat similitudinem.

ARTICULUS III.

Utrum timiditas sit majus vitium quam intemperantia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timiditas sit majus vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet. Ergo timiditas est majus vitium quam intemperantia.

2. Præterea, quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur; unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII, a med., quod « si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile sed condonabile. » Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones : unde in II *Ethic.*, cap. III, ad fin., dicitur quod « difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram, » quæ videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia quæ vincitur a delectactione, minus peccatum est quam timiditas, quæ vincitur a timore.

3. Præterea, de ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia; nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum gravius quam intemperantia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. XII, in princ., quod « intemperantia magis assimilatur voluntario quam timiditas. » Ergo plus habet de ratione peccati.

Respondeo dicendum, quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter : uno modo ex parte ipsius materiæ, vel

[1] Ita Mss. et editi passim. Edit. Patav. cum Garcia : « concupiscibilem. »

objecti; alio modo ex parte ipsius hominis peccantis : et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas. Primo namque ex parte materiæ : nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maxima [1] necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem, quia, ut dictum est, intemperantia magis est circa quasdam appositas [2] delectationes seu concupiscentias quam circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte objecti sive materiæ moventis.

Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis; et hoc triplici ratione : primo quidem, quia, quanto ille qui peccat magis est compos suæ mentis, tanto gravius peccat : unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiæ graves, et maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis : quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem plus habet de voluntario quam timiditas, et hoc duplici ratione : uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I : ea autem quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria. Alio modo quia ea quæ sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali. Nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo a singularibus delectationibus quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est e converso : nam singularia quæ imminent, sunt minus voluntaria, ut abjicere clypeum, et alia hujusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est majus vitium. Tertio quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem; eo quod delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, et sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quod sit temperatus : sed pericula mortis rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter majus peccatum quam timiditas.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter : uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus : et quantum ad hoc non oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci a fortiori, ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et majoris vitii a debiliori superari.

Ad secundum dicendum, quod amor conservationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quæcumque delectationes ciborum vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis et venereis : cui tamen difficilius est resistere quam iræ, tristitiæ, et timori quorumdam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum, quod in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari : et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, et non simpliciter.

CONCLUSIO. — Intemperantia est simpliciter majus peccatum, quam timiditas.

[1] Sic cod. — In Parm. : « maxime. »

[2] Ita cum Mss. edit. melioris notæ. Al. : « oppositas. »

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum intemperantiæ sit maxime exprobrabile.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum intemperantiæ non sit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt graviora quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia et alia hujusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maxime exprobrabile.

2. Præterea, peccata quæ sunt magis communia videntur minus esse exprobrabilia, eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maxime communia, quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maxime exprobrabilia.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. IV et seq., quod « temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas. » Sunt autem quædam concupiscentiæ et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales et ægritudinales, ut in eodem lib., cap. V, Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. XII, circ. princ., quod « intemperantia inter alia vitia videtur juste exprobrabilis esse. »

Respondeo dicendum, quod exprobratio opponi videtur honori et gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut supra habitum est. Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maxime exprobrabilis propter duo : primo quidem, quia maxime repugnat excellentiæ hominis; est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est. Unde in psal. XLVIII, 21, dicitur : *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Secundo quia maxime repugnat ejus claritati, vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis : unde et hujusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius [1] dicit XXXIII *Moral.*, cap. XIII, § 25, col. 688, t. 2 : « Vitia carnalia, » quæ sub intemperantia continentur, « etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ. » Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem a fine; infamia autem respicit turpitudinem, quæ maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendum, quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur intemperantia esse maxime exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliquando [2] conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundum quemdam excessum : sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

CONCLUSIO. — Inter omnia vitia humana, vitium intemperantiæ maxime exprobrabile est.

QUÆSTIO CXLIII.

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN GENERALI.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ : et primo, de ipsis partibus in generali; secundo, de singulis earum in speciali.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum Tullius convenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam et modestiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Tullius in sua *Rhetorica*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse « continentiam, clementiam,

[1] Implicite.

[2] Parm. : « aliqualiter. »

et modestiam. » Continentia enim contra virtutem dividitur in IV *Ethic.*, cap. ult., ad fin., et lib. VII, in princ. Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel iræ. Temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est. Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia consistit in exterioribus actibus : unde et Apostolus dicit ad Philipp., IV, 5 : *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus.* Sed actus exteriores sunt materia justitiæ, ut supra habitum est. Ergo modestia magis est pars justitiæ quam temperantiæ.

4. Præterea, Macrobius *Super somnium Scipionis*, lib. I, cap. VIII, circa med., ponit multo plures temperantiæ partes; dicit enim quod temperantiam sequitur « modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. » Andronicus etiam dicit quod familiares temperantiæ sunt « austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. » Videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, alicujus virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subjectivæ et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem : et secundum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet verecundia per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; et honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam sicut ex dictis patet, præcipue temperantia inter virtutes vindicat sibi quemdam decorem, et vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent.

Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus : oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum : et in his quantum ad cibum est abstinentia, quantum ad potum proprie sobrietas. Quædam vero ordinantur ad vim generativam : et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est castitas ; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quæ sunt in oculis, tactibus et amplexibus, attenditur pudicitia.

Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eumdem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adjuncta.

Quod quidem contingit tripliciter : uno modo in interioribus motibus animi : alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis ; tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis : et hunc motum refrenat continentia, ex qua fit ut licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincitur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei et audaciæ quæ ipsam consequitur : et hunc motum moderatur, sive refrenat humilitas. Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrenat mansuetudo sive clementia. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit modestia, quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum, et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmiter persistere : et quantum ad hoc ponit bonam ordinationem. Aliud autem est quod homo in eo quod agit, decentiam observet : et quantum ad hoc ponit ornatum. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscumque aliis : et quantum ad hoc ponitur austeritas. Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem ut superflua non requirantur : et quantum ad hoc ponitur a Macrobio parcitas, et ab Andronico per se sufficientia. Secundo vero ut homo non nimis exquisita requirat ; et quantum ad hoc ponit Macrobius moderationem, Andronicus vero simplicitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod con-

tinentia differt quidem a virtute, sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicetur. Et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactus, et in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod clementia sive mansuetudo non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ; sed quia convenit cum ea in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod circa exteriores actus justitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit; sed solum moderationem quamdam. Et ideo non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

Ad quartum dicendum, quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum, et etiam moderationem spei quam diximus ad humilitatem pertinere.

Conclusio. — Verecundia et honestas partes sunt integrales temperantiæ : abstinentia vero, sobrietas, castitas, pudicitia, partes subjectivæ : at continentia, humilitas, mansuetudo, seu clementia, modestia, etc., partes ejus potentiales sunt.

QUÆSTIO CXLIV.

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE VERECUNDIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali; et primo de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia et honestas.

Circa verecundiam autem quæruntur quatuor : 1° utrum verecundia sit virtus; 2° de quibus sit verecundia; 3° a quibus homo verecundetur; 4° quorum sit verecundari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum verecundia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quæ ponitur in II *Ethic.*, cap. vi. Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum ibidem, cap. vii, a med. Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea, omne laudabile vel est virtus vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile. Non est autem pars alicujus virtutis: non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu; neque etiam est pars justitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat, justitia autem non est circa passiones: similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid: neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum, in IV *Ethic.* cap. ult., et per Damascenum, in II lib. *Orth. fid.*, c. xv, col. 931, t. 1. Relinquitur ergo quod verecundia sit virtus.

3. Præterea, honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium in I *De offic.*, in tit. « De temperant., » et seq. Sed verecundia est quædam pars honestatis : dicit enim Ambrosius in I *De offic.*, c. liii, § 210, col. 93, t. 3, quod « verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, protervia fugitans, ab omni aliena luxu, sobrietatem diligit, honestatem fovet, decorum illud requirit. » Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea, « ex actibus similes habitus generantur, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. i et ii. Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. vii, a med. Ergo verecundia est virtus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. iv, et in VII. cap, ult., verecundiam non esse virtutem.

Respondeo dicendum, quod virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie quidem virtus perfectio quædam est, ut dicitur in VII *Physic.*, text. 17 et 18. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni; est enim timor alicujus turpis, quod scilicet est expro-

brabile. Unde Damascenus dicit, loc. cit., quod « verecundia [1] est timor de turpi actu. » Sicut autem spes est de bono possibili et arduo ; ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra babitum est, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile et turpe ad faciendum possibile et arduum, id est, difficile ad vitandum ; neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus ; deficit enim a perfectione virtutis.

Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus, vel passionibus : et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum sit quædam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum, quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione ; sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, idest, ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem : neque motus ejus est, ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra, quod vitium intemperantiæ est turpissimum et maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem ratione motivi, quod est turpe ; non autem secundum speciem passionis quæ est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum, quod verecundia fovet honestatem, removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum, quod quilibet defectus causat vitium ; non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus ; quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti, secundum suam originem. Et sic inverecundia inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum , opponitur temperantiæ.

Ad quintum dicendum, quod ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia ; non autem ut aliquis ulterius verecundetur ; sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quod magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

Conclusio. — Verecundia, quamquam laudabilis quædam passio sit, virtus tamen nequaquam est, cum a virtutis perfectione deficiat.

ARTICULUS II.

Utrum verecundia sit de turpi actu.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod verecundia non sit sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus in IV *Ethic.*, cap. ult., in princ., quod « verecundia est timor ingloriationis. » Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud psal. LXXIII, 8 : *Propter te sustinui opprobrium; operuit confusio faciem meam.* Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

2. Præterea, illa solum videntur esse turpia quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata ; puta si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

3. Præterea operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VIII, et VII, a med. Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc., XI, 26 : *Qui me erubuerit et meos sermones*, *hunc filius hominis erubescet*, etc. Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea, si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata, cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundum illud psal. LI, 2 : *Quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. *Orth. fid.*, c. XV, col. 931, t. 1, et Gregorius Nyss., lib. *De nat. hom.*, quod « verecundia est timor [2] in turpi actu vel in turpi perpetrato. »

[1] Sic ex versione Mich. Lequien, apud Migne : « Metus ob admissum turpe facinus.

[2] Sic in versione quam reproduxit Migne : « Verecundia, metus ob turpitudinem susceptum. » Loco Greg. Nyss. lege Nemesium, cui liber prædictus restituendus est, caq. XX, col. 699, t. 1.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo: una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarii; et hæc proprie loquendo, non habet rationem mali ardui: quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum super hominis potestatem; et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis; et propter hoc Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. v, circ. med., quod horum malorum non est timor.

Alia autem est turpitudo quasi pœnalis; quæ quidem consistit in vituperatione alicujus, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia, quæ est timor turpitudinis, primo et principaliter respicit vituperium, seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde sicut Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. vi, ante med., « minus homo verecundatur de defectibus qui non ex ejus culpa proveniunt. »

Respicit autem verecundia culpam dupliciter: uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii; alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii; quorum primum, secundum Greg. Nyss., loc. cit., pertinet ad erubescentiam[1]; secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit quod « qui verecundatur[2], occultat se in his quæ agit; qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem. »

Ad primum ergo dicendum, quod verecundia respicit proprie ingloriationem, secundum quod debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. vi, ante med., quod « omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa. » Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur; sicut de magnanimis Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. iii, a med.; et de Apostolis dicitur Act., v, 41, quod *ibant* Apostoli *gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati.* Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem, quia quanto est aliquis magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Isa., li, 7: *Noli* timere opprobrium hominum.* * *Nolite.*

Ad secundum dicendum, quod sicut honor, ut supra habitum est, quamvis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam, ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie soli culpæ, respicit tamen ad minus secundum opinionem hominum quemcumque defectum. Et ideo de paupertate, et ignobilitate, servitute, et aliis hujusmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de his verecundetur, vel inquantum habentur ut vitiosa, secundum hominum opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quam carnalia; vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, et de furto quam de rapina propter quamdam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

Conclusio. — Verecundia, quæ timor est turpitudinis, primo et principaliter vituperium respicit, secundario autem vitiosam turpitudinem.

ARTICULUS III.

Utrum homo magis verecundetur a personis magis conjunctis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non magis verecundetur a personis conjunctis. Dicitur enim in II *Rhet.*, cap. vi, quod « homines magis erubescunt ab illis a quibus volunt in admiratione haberi. » Sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

[1] Loco erubescentiæ legitur apud Migne « pudor. »

[2] « Qui verecundatur, ob ea quæ perpetravit, se occultat: quem autem pudet, ne dedecus aliquod admittat, metuit. » Migne.

2. Præterea, illi videntur esse magis conjuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subjacere; quia, sicut dicitur in II *Rhetor.*, cap. VI, circ. med., « quæ quis ipse facit, proximis non vetat. » Ergo non magis verecundatur a maxime conjunctis.

3. Præterea, Philophus dicit in II *Rhetor.*, ibid., quod « homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores. » Sed illi qui sunt magis conjuncti non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum.

4. Præterea, Philosophus ibidem dicit quod « homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, et ab eis a quibus primo aliquid postulant, et quorum nunc primo volunt esse amici. » Hujusmodi autem sunt minus conjuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

Sed contra est est quod dicitur in II *Rhetor.*, ibid., quod « eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt. »

Respondeo dicendum, quod cum vituperium honori opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus, et præcipue quæ est secundum virtutem: ita etiam opprobrium, cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, et præcipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, vel propter ejus certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus propter duo: uno quidem modo propter rectitudinem judicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis, a quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde a pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti judicii, qui est in eis. Alio modo propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene judicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur a personis conjunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter juvamentum vel nocumentum ab eo proveniens: et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos juvare, et magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est quod quantum ad aliquid magis verecundamur a personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum; quod autem provenit a peregrinis et transeuntibus, quasi cito pertransit.

Ad primum ergo dicendum, quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus et magis conjunctis: quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam a veritate, ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia, quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum, quod testimonium eorum qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimanus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum, quod etiam ab illis inter quos nihil mali facimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, et etiam quia contraria juxta se posita majora videntur. Unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, et amicitiæ consummandæ.

Conclusio. — Coram conjunctis nobis, erubescimus magis quam coram alienis et peregrinis, quia eorum testimonium apud nos majoris momenti habetur.

ARTICULUS IV.

Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam in virtuosis hominibus possit

esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundum illud Hier., III, 3 : *Frons mulieris meretricis facta est tibi*: *noluisti erubescere.* Ergo illi qui sunt virtuosi magis verecundantur.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. VI, a med., quod « homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum ; » quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Præterea, verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse, puta si false diffamentur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Præterea, verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est. Pars autem separatur a toto. Cum ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Eth.*, c. ult., in med., quod « verecundia non est hominis studiosi. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere : uno modo, quia non æstimatur ut malum ; alio modo, quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari : et secundum hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia : et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem, et hoc modo senes et virtuosi verecundia carent; sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. ult., ad fin., quod « verecundia est ex suppositione studiosi. »

Ad primum ergo dicendum, quod defectus verecundiæ contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non sunt totaliter immunes a malo.

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundum illud I Thessalonic., V, 22 : *Ab omni specie mala abstinete vos.* Et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. ult., quod « vitanda sunt virtuoso tam ea quæ sunt mala secundum veritatem, quam ea quæ sunt mala secundum opinionem. »

Ad tertium dicendum, quod infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est, contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus ; et ideo etiam nec de his multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut et cæterarum passionum.

Ad quartum dicendum, quod verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositive se habens ad ipsam : unde Ambrosius dicit in lib. I *De offic.*, c. XLIII, § 210, col. 93, t. 3, quod verecundia jacit prima temperantiæ fundamenta, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

CONCLUSIO. — Neque senes, neque scelerati, neque probi homines verecundia moventur, quod tamen illis diversis de causis accidit.

QUÆSTIO CXLV.

DE HONESTATE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de honestate ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quomodo honestum se habeat ad virtutem ; 2° quomodo se habeat ad decorum ; 3° quomodo se habeat ad utile et delectabile ; 4° utrum honestas sit pars temperantiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum honestum sit idem virtuti.

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod honestum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius in sua *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., « honestum esse quod propter se appetitur. » Virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem : dicit enim Plilosophus in I *Ethic.*, cap. IX, a princ., quod « felicitas est præmium virtutis et

finis. » Ergo honestum non est idem virtuti.

2. Præterea, secundum Isidorum, lib. X *Etymol.*, § 117, col. 379, t. 3, « honestas dicitur quasi honoris status. » Sed multis aliis debetur honor quam virtuti ; nam « virtuti proprie debetur laus, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. XII. Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. XIII, in fin. Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud I ad Corinth., XIV, 40 : *Omnia honeste, et secundum ordinem fiant* in vobis. Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud Eccli., XI, 14 : *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt.* Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

Sed contra est quod Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « De quatuor virtutib., » et in II *Rhetor.*, loc. cit., dividens honestum in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit, loc. cit., honestas dicitur quasi honoris status ; unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est, excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quia[1] est « dispositio perfecti ad optimum », ut dicitur in VI *Physic.*, text. 17 et 18. Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. VII, eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quæ est ultimus finis ; quædam vero appetuntur et propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud ; inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius : et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit in II *Rhetor.*, loc. cit., quod « quiddam est quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia. » Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo ; et hujusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia vero quæ sunt infra virtutem, honorantur, inquantum coadjuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiæ. Ut enim Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, ante med., « hujusmodi honorantur a quibusdam ; sed secundum veritatem solus bonus est honorandus. » Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud ; honori autem, prout est appetibilis propter seipsum ; et secundum hoc habet rationem honesti.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicujus, ut supra dictum est. Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti, secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione.

Ad quartum dicendum, quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

Conclusio. — Honestum ad idem ad quod virtus, refertur : itaque ista duo re quidem sunt eadem, licet ratione et nominibus distinguantur.

ARTICULUS II.

Utrum honestum sit idem quod decorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu : nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respi-

[1] Sic cod. ; Parm. : « quæ. »

cit conspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

2. Præterea, decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ ; honestum autem respicit honorem. Cum ergo honor et gloria differant, ut supra dictum est, videtur quod etiam honestum differt a decoro.

3. Præterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est. Sed aliquis decor contrariatur virtuti : unde dicitur Ezech., XVI, 15 : *Habens fiduciam in pulchritudine tua fornicata es in nomine tuo.* Ergo honestum non est idem decoro.

Sed contra est quod Apostolus dicit in I ad Cor., XII, 23 : *Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent : honesta autem nostra nullius egent.* Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videtur.

Respondeo dicendum, quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, cap. IV *De div. nom.*, § 7, col. 702, t. 1, ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas, et debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur « pulcher » sicut « universorum [1] consonantiæ, et claritatis causa. » Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quæ secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo « honestum est idem spirituali decori. » Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, q. XXX, col. 19, t. 6 : « Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus : » et postea subdit quod « multa sunt pulchra visibilia, quæ minus proprie honesta appellantur. »

Ad primum ergo dicendum, quod objectum movens appetitum est bonum apprehensum ; quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum. Et ideo dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 10, col. 707, t. 1, quod « omnibus est pulchrum et bonum amabile. » Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur ; unde et Tullius dicit in I *De offic.*, ante tit. « De quatuor virt., » in princ. : « Formam ipsam et tamquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum et gloriosum ; ita etiam idem est honestum et decorum.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de pulchritudine corporali : quamvis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech., XXVIII, 17 : *Elevatum est cor tuum in decore tuo : perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

CONCLUSIO. — Inter honestum et spirituale decorum, nullum est discrimen.

ARTICULUS III.

Utrum honestum differat ab utili et delectabili.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod honestum non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur ; « ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, » ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. II, parum a princ. Ergo honestum non differt a delectabili.

2. Præterea, divitiæ sub bono utili continentur : dicit enim Tullius in II *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin. : « Est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem appetendum, quod pecunia est. » Sed divitiæ habent rationem honestatis : dicitur enim Eccli., XI, 14 ; *Paupertas et honestas*, idest, divitiæ, *a Deo sunt*; et XIII, 2 ; *Pondus super se* tollit qui honestiori* * Tollet.

[1] Sic habetur in versione veteri qua D. Thomas usus est : « Supersubstantiale pulchrum pulchritudo quidem dicitur... sicut universorum consonantiæ et claritatis causa. » In nova autem Corderii : « Ipsum autem pulchrum superessentiale pulchritudo quidem appellatur... inquantum est causa omnis pulchritudinis ac venustatis. » Fidelius quidem ab antiqua versione redditur textus græcus, in quo legitur « εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἴτιον. »

id est, ditiori, *se communicat.* Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea, Tullius probat in lib. II *De offic.*, tit. II, « De utilit., » quod « nihil potest esse utile quod non sit honestum ; » et hoc idem habetur per Ambrosium in lib. II *De offic.*, cap. VI, § 25, col. 117, t. 3. Ergo utile non differt ab honesto,

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, q. XXX, col. 19, t. 6: « Honestum dicitur quod propter seipsum appetendum est ; utile autem quod ad aliud aliquid referendum est. »

Respondeo dicendum, quod honestum concurrit in idem subjectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione.

Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, inquantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile; sicut de operatione virtutis Philosophus probat in I *Ethic.*, cap. VIII. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundum sensum, et non secundum rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc idem subjecto est honestum et utile, et delectabile. Sed ratione differunt ; nam honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum ; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In pluribus[1] tamen est delectabile quam utile et honestum : quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, a med.

Ad primum ergo dicendum, quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad secundum dicendum, quod divitiæ vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant ; vel inquantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod intentio Tullii et Ambrosii est dicere quod nihil potest esse simpliciter et vere utile, quod repugnat honestati, quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem: quamvis possit forte esse utile secundum quid respectu alicujus finis particularis. Non autem intendunt dicere quod omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

CONCLUSIO. — Honestum, delectabile et utile, quamquam subjecto eadem sint, ratione tamen inter se differunt.

ARTICULUS IV.

Utrum honestas debeat poni pars temperantiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quod idem respectu ejusdem sit pars et totum. Sed « temperantia est pars honesti, » ut Tullius dicit in II *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquanto ante fin. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præterea, Esdræ, III, cap. III, 21 dicitur quod *vinum omnia præcordia facit honesta.* Sed usus vini præcipue superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed « justi et fortes maxime honorantur, » ut dicit Philosophus in I *Rhetor.*, cap. IX, a princ. Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam vel[2] ad fortitudinem : unde et Eleazarus dixit, ut dicitur II Machab., VI, 28 : *Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honesta morte perfungar.*

Sed contra est quod Macrobius, lib. I *In somn. Scip.*, cap. VIII, honestatem ponit partem temperantiæ: Ambrosius etiam in I *De offic.*, cap. XLIII, § 209, col. 93, t. 3, temperantiæ specialiter honestatem attribuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad tempe-

[1] Sic cod. ; Parm. : « in plus. »

[2] Parm. : « et. »

rantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiæ maxime intelligitur bonum rationis, cujus est moderari et temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout speciali quadam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars integralis ejus, non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam ejus conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate: sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad secundum dicendum, quod vinum in ebriis facit præcordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni et honorandi.

Ad tertium dicendum, quod justitiæ et fortitudini debetur major honor quam temperantiæ propter majoris boni excellentiam; sed temperantiæ debetur major honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ secundum regulam Apostoli I ad Corinth., XII, 33, quod *inhonesta nostra majorem* * *habent honestatem*, scilicet removentem quod inhonestum est.

* *Abundantiorem honestatem habent.*

Conclusio. — Conditio potius quam pars temperantiæ est ipsa honestas, quæ ab hominibus turpissima, videlicet brutales voluptates repellit.

QUÆSTIO CXLVI.

DE ABSTINENTIA.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiæ: et primo, de his quæ sunt circa delectationes ciborum; secundo, de his quæ sunt circa delectationes venereorum.

Circa primum considerandum est de abstinentia, quæ est circa cibos et potus; et de sobrietate, quæ est specialiter circa potum.

Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria: primo de ipsa abstinentia; secundo, de actu ejus, qui est jejunium; tertio, de opposito vitio, quod est gula.

Circa abstinentiam autem quæruntur duo: 1° utrum abstinentia sit virtus; 2° utrum sit virtus specialis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum abstinentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus I ad Corinth., IV, 20: *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute.* In abstinentia autem non consistit regnum Dei: dicit enim Apostolus ad Rom., XIV, 17: *Non est regnum Dei esca et potus;* ubi dicit Glossa, « nec in abstinendo, nec in manducando esse justitiam. » Ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in X *Confess.*, c. XXXI, § 44, col. 797, t. 1, ad Deum loquens: « Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. » Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea, omnis virtus in medio consistit, ut habetur in II *Ethic.*, cap. VI et VII. Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam: dicit enim Gregorius in *Pastor.*, part. III, admon. XX, col. 81, t. 3, quod « abstinentium mentes plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis; » ibidem etiam dicit quod « cogitationes abstinentium nonnunquam superbiæ culpa transfigit; » et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

Sed contra est quod dicitur II Pet., I, 5: *Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam*, ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest: uno modo secundum quod absolute ciborum subtractionem designat, et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens; alio modo potest accipi, secundum quod

est ratione regulata, et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in præmissa auctoritate Petri ubi dicitur *in scientia esse abstinentiam ministrandam*, ut scilicet homo a cibis abstineat, prout oportet pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod usus ciborum et eorum abstinentia secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei: dicit enim Apostolus I ad Corinth., VIII, 8 : *Esca nos non commendat Deo: neque enim si non manducaverimus deficiemus, neque si manducaverimus, abundabimus*, scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum, secundum quod fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum, quod moderatio ciborum secundum quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis; sed secundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit in lib. II *De QQ. evang.* : « Non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro suæ valetudinis necessitate; sed quanta facilitate [1] atque serenitate animi careat, cum his oportet vel necesse est carere. »

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animun contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus denominantur. Unde et abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur a defectu; et tamen consistit in medio, inquantum est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

Conclusio. — Ea abstinentia, quæ ratione est gubernata, virtutis nomen dignitatemque obtinet.

ARTICULUS II.

Utrum abstinentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis : dicit enim Gregorius in *Pastor.*, part III, adm. XX, col. 82, t.3, quod « virtus abstinentiæ nonnisi ex aliis virtutibus commendatur. » Ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Augustinus [2] dicit, *De fide ad Petrum*, c. XLII, tom. 6, quod abstinentia sanctorum est a cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis a castitate distincta.

3. Præterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderata veste, secundum illud I Timoth., ult., 8 : *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus.* In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quæ est moderativa alimentorum.

Sed contra est quod Macrobius, lib. I *In somn. Scip.*, cap. VIII, ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum : et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahit a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est. Et ideo una virtus adjuvatur et commendatur ex alia, sicut justitia ex

[1] Ita cum Mss. Nicolai, et edit. eo posteriores; al. : « severitate. »

[2] Liber *De fide ad Petrum*, Fulgentio restituendus est; apud quem videre est col. 704.

fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod per abstinentiam corpus castigatur, non solum contra illecebram luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ; quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur abstinentiam esse specialem virtutem per hoc quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

Ad tertium dicendum, quod usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum a natura : et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem vestimentorum.

Conclusio. — Abstinentia est specialis virtus, qua moderamur ciborum delectationes.

QUÆSTIO CXLVII.

DE JEJUNIO.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de jejunio; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum jejunium sit actus virtutis; 2° cujus virtutis sit actus; 3° utrum cadat sub præcepto; 4° utrum aliqui excusentur ab observatione hujus præcepti; 5° de tempore jejunii; 6° utrum semel comedere requiratur ad jejunium; 7° de hora comestionis jejunantium; 8° de cibis a quibus debent abstinere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum jejunium sit actus virtutis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jejunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isaiæ LVIII, 3 : *Quare jejunavimus, et non aspexisti?* Ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed jejunium recedit a medio virtutis : quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc ut subveniatur necessitati naturæ, cui per jejunium aliquid subtrahitur; alioquin non jejunantes non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Præterea, id quod communiter omnibus convenit, et bonis, et malis, non est actus virtutis. Sed jejunium est hujusmodi : quilibet enim, antequam comedat, jejunus est. Ergo jejunium non est actus virtutis.

Sed contra est quod connumeratur aliis virtutum actibus, II ad Corinth., VI, 5, ubi Apostolus dicit : *In jejuniis, in castitate, in scientia*, etc.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquis actus est virtuosus quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit jejunio : assumitur enim jejunium principaliter ad tria. Primo quidem ad concupiscentias carnis reprimendas ; unde Apostolus dicit in auctoritate inducta : *In jejuniis, in castitate,* quia per jejunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit, lib. II *Cont. Jovin.*, § 7, col. 297, t.2, « sine Cerere et Libero friget Venus, » idest, per abstinentiam cibi et potus tepescit luxuria. Secundo assumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda : unde dicitur Dan., X, quod post jejunium trium hebdomadarum revelationem accepit a Deo. Tertio ad satisfaciendum pro peccatis; unde dicitur Joel., II, 12 : *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, in fletu et planctu* (*a*).

Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam *Sermone* [1] *de oratione et jejunio,* LXXIII, § 1, col. 1887, t. 5 : « Jejunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subjicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit. » Unde patet quod jejunium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus , ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus : unde ibidem dicitur : *Ecce in die jejunii vestri invenitur voluntas vestra;* et paulo post subditur : *Ad lites et contentiones jejunatis*,

[1] Inter dubia habetur et in append. rejicitur.
(*a*) Contra Lutheranos et Calvinistas dicentes jejunium nullius esse meriti apud Deum.

et percutitis pugno impie. Quod exponens Gregorius in *Pastor.*, part. III, adm. XX, col. 82, t. 3, dicit : « Voluntas ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiam caro atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur. » Et Augustinus, in prædicto serm., dicit quod « jejunium verbositatem non amat divitiarum, superfluitatem judicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, præstat homini seipsum intelligere, quod est, infirmum et fragile. »

Ad secundum dicendum, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in lib. II *Ethic.*, cap. VI. Ratio autem judicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem; sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit : quia, ut Hieronymus dicit, *Decr.*, cap. « Non immediocriter, » De consecrationibus, dist. V, col. 1862, « non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas, quia de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi, vel somni penuria immoderate corpus affligit. » Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda: unde dicit Hieronymus, loc. cit., quod « rationalis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigilias sensus integritati præfert. »

Ad tertium dicendum, quod jejunium naturæ, quo quis dicitur jejunus, antequam comedat, consistit in pura negatione, unde non potest poni actus virtutis; sed solum illud jejunium quo quis ex rationabili proposito a cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur jejunium jejunii; secundum vero jejunium jejunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

CONCLUSIO. — Cum ad carnis macerationem, et mentis in Deum elevationem, ac culparum expiationem jejunium assumitur, actus virtutis procul dubio tunc est.

ARTICULUS II.

Utrum jejunium sit actus abstinentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jejunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud Matth., XVII, *Hoc genus dæmoniorum*, etc., dicit Glossa : « Jejunium non solum est ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere. » Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea, Gregorius dicit in *Homil. Quadrag.*, XVI *in Evang.*, § 5, col. 1137, t. 2, quod « jejunium quadragesimale est decima totius anni. » Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo jejunium est actus religionis et non abstinentiæ.

3. Præterea, abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est. Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere : quod maxime videtur esse in jejunio. Ergo jejunium non est actus abstinentiæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit, lib. VI *Etymol.*, c. XIX, § 65, col. 258, t. 3, quod « jejunium est parcimonia victus abstinentiaque ciborum. »

Respondeo dicendum, quod eadem est materia habitus et actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quæ medium in illa materia constituit. Jejunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod jejunium est abstinentiæ actus.

Ad primum ergo dicendum, quod jejunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis ; sed metaphorice dictum consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quæ maxime sunt peccata. Vel potest dici quod etiam jejunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad ejus finem ordinatur, ut ex supra dictis patet. Et secundum hoc nihil prohibet jejunium pertinere ad religionem vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum, quod ad forti-

tudinem secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam et ad partes ejus; et tales sunt molestiæ jejunii.

Conclusio. — Jejunium est actus virtutis abstinentiæ.

ARTICULUS III.

Utrum jejunium sit in præcepto.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod jejunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed jejunium est opus supererogationis: alioquin ubique et semper æqualiter esset observandum. Ergo jejunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea, quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo jejunium esset in præcepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione*, c. xvii, col. 136, t. 3, quod « ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis continerent. » Sed non minus videtur libertas populi christiani impediri per multitudinem observantiarum quam per multitudinem sacramentorum: dicit enim Augustinus in *Lib. ad inquisitiones Januarii, epist.* lv, cap. xix, col. 221, t. 2, quod « quidam ipsam religionem nostram, quam paucissimis et manifestissimis celebrationum sacramentis misericordia Dei esse liberam voluit, servilibus oneribus premunt. » Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam jejunium sub præcepto institui.

Sed contra est quod Hieronymus *Ad Lucinium, ep.* lxxi, § 6, col. 672, t. 1, dicit de jejuniis loquens: « Unaquæque provincia abundet in suo sensu, et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur. » Ergo jejunium est in præcepto.

Respondeo dicendum, quod sicut ad sæculares principes pertinet præcepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis.

Dictum est autem quod jejunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpæ, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum jejuniis uti quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ: sed determinatio temporis et modi jejunandi secundum convenientiam et utilitatem populi christiani, cadit sub præcepto juris positivi, quod est a prælatis Ecclesiæ institutum: et hoc est jejunium Ecclesiæ: aliud[1] naturæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod jejunium secundum se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quoddam. Redditur autem eligibile secundum quod est utile ad finem aliquem. Et ideo absolute consideratum non est de necessitate præcepti; sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum, ut plurimum, indiget tali remedio, tum quia *in multis offendimus omnes*, ut dicitur Jacobi iii, 2, tum etiam quia *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur ad Galat., v, 17, conveniens fuit ut Ecclesia aliqua jejunia statueret ab omnibus communiter observanda, non quasi præcepto subjiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum, quod præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit: cujus auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur ut impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor; si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipue in casu in quo etiamsi legislator adesset non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde

[1] Parm.: « aliud vero est jejunium naturæ. »

(*a*) Eustachiani et Ariani quarto sæculo negarunt jejunium esse in præcepto; — idem postea Lutherani et Calvinistæ.

est quod non omnes qui non servant jejunia Ecclesiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de his quæ neque sacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt. Jejunia vero quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta et consuetudine universalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis; sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur ad Gal., v, 13: *Vos enim in libertatem vocati estis, fratres, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis.*

Conclusio. — Cum jejunium ad culparum deletionem et cohibitionem, et ad mentis in spiritualia elevationem valeat, conveniens fuit, ut quibusdam humanis legibus ac divinis, præcepta de jejunio, et illius observatione darentur.

ARTICULUS IV.

Utrum omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundum illud Luc., x, 16: *Qui vos audit, me audit.* Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo et similiter omnes tenentur ad servanda jejunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

2. Præterea, maxime videntur excusari pueri a jejunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur: dicitur enim Joel., II, 15: *Sanctificate jejunium*: et postea: *Congregate parvulos et sugentes ubera.* Ergo multo magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Præterea, spiritualia sunt temporalibus præferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale; peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo jejunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quod non sint jejunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate, ut patet per Apostolum, II ad Corinth., IX. Sed pauperes solent ex necessitate jejunare propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate jejunare.

5. Sed contra videtur quod nullus justus teneatur jejunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit Lucæ, v, 34, quod *non* * *possunt filii sponsi jejunare, quamdiu cum ipsis est sponsus;* est autem cum omnibus justis spiritualiter[1] eos inhabitans: unde Dominus dicit Matth., ult., 20: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Ergo justi ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad jejunandum.

* *Numquid potestis filios sponsi, dum cum illis est sponsus, facere jejunare.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, statuta communia proponuntur, secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc observandum est in jejuniis ab Ecclesia institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta Dei sunt præcepta juris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta, propter quæ aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

[1] Sic omnes cod.; Parm.: « Specialiter. »

(*a*) Jacobus Præpositus dixit christianos esse liberos e jejuniorum Ecclesiæ observantia. Dallæus, sicut et Aerius antea, dixit Ecclesiam posse præcipere jejunia communia ex temporum personarumque causis ac necessitatibus, nulla vero indicere posse jejunia stata et perpetua. — Cajetanus, Navarrus, S. Antoninus et Sylvius concedunt eum non peccare mortaliter qui bona fide excusationem insufficientem sufficientem esse credit, jejuniumque consequenter infringit.

Ad secundum dicendum, quod in pueris maxime est evidens causa non jejunandi : tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant, plus vel minus secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen, magna tribulatione imminente, in signum pœnitentiæ arctioris, etiam pueris jejunia indicuntur ; sicut etiam de jumentis legitur Jonæ III, 7 : *Homines et jumenta non gustent quidquam, nec * aquam bibant.*

* *Et aquam non.*

Ad tertium dicendum, quod circa peregrinos et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commode differri possit aut diminui absque detrimento corporalis salutis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas dietas faciendi, vel etiam multum laborandi vel propter, conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possint Ecclesiæ jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum*:* quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessariascausas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi forte ubi est ita consuetum; quia ex hoc ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a jejuniis Ecclesiæ, a quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Domini tripliciter potest exponi : uno modo secundum Chrysostomum, *Hom.* XXXI *in Matth.*, a med., qui dicit quod « discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant : unde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine quam in austeritate jejunii exercendi. » Et secundum hoc magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in jejuniis dispensetur quam antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossa *ord.*, super illud psal. CXXX, *Sicut ablactatus est super matre sua.* Alio modo potest dici secundum Hieron., *In* IX *Matt.*, v. 16, col. 57, t. 7, quod Dominus ibi loquitur de jejunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus quod Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. Tertio modo secundum Augustinum, II *De cons. Evang.*, c. XXVII, col. 1108, t. 3, qui distinguit duplex jejunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis : et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii sponsi ;* unde ubi Lucas dicit : *Non * possunt filii sponsi jejunare,* dicit Matth., cap. IX, 15 : *Non * possunt filii sponsi lugere.* Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ : et tale jejunium convenit perfectis.

* *Numquid potestis filios sponsi facere jejunare.*
* *Numquid possunt.*

Conclusio. — Ad jejuniorum Ecclesiæ observationem communiter omnes ligantur, nisi rationabile eis impedimentum affuerit.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenientur determinentur tempora jejunii Ecclesiæ. Christus enim legitur Matth., IV, statim post baptismum jejunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud I Corinth. IV, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Ergo et nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea, cæremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis : dicitur enim Zachar., VIII, 19 : *Jejunium quarti, et jejunium quinti, et jejunium septimi, et jejunium decimi erit domui Juda in gaudium, et lætitiam, et in solemnitates præclaras.* Ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Præterea, secundum Augustinum in

lib. II *De consensu Evangelist.*, c. XXVII, col. 1109, t. 3, sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis. Sed maxime exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore Quinquagesimæ, in quo[1] Ecclesia solemnizat propter Dominicam resurrectionem, et in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia indici.

Sed contra est communis Ecclesiæ consuetudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, jejunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda, in quibus oportebat homines a peccato purgari et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem; quæ quidem præcipue imminent ante paschalem solemnitatem, in qua et culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur Dominica sepultura, quia per baptismum consepelimur Christo *in mortem*, ut dicitur ad Rom., VI, 4. In festo etiam Paschæ oportet maxime mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit : et ideo immediate ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum; et eadem ratione in vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devote celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni, sacri ordines conferantur : in cujus[2] signum Dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus novi Testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem; ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum pro cujus utilitate ordinantur. Unde et legitur, Lucæ VI, quod Dominus ante discipulorum electionem *exivit in montem orare;* quod exponens Ambrosius, l. V, § 43, col. 1732, t. 2, dicit : «Quid te facere convenit, cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus Apostolos prius oravit ? »

Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale jejunium, est triplex secundum Gregorium, *Hom.* XVI *in Evang.*, § 5, col. 1137, t. 2. Primo quidem, « quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur : denarius etenim quater ductus in quadragenarium surgit. » Vel « quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates præceptis Dominicis contradimus, quæ per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eamdem carnem quaterdecies affligamus. » Vel « quia, sicut in lege offerri jubebantur decimæ rerum, ita offerre contendimus Deo decimas dierum : dum enim per trecentos et sexaginta et sex dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur, » qui sunt jejunabiles in sex septimanis Quadragesimæ, « quasi anni nostri decimas Deo damus. »

Secundum Augustinum autem, lib. II *De doct. christ.*, cap. XVI, § 25, col. 48, t. 3, additur quarta ratio. Nam Creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus : creaturæ vero invisibili debetur ternarius numerus; diligere enim jubemur Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente : creaturæ vero visibili debetur quaternarius propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res; qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit.

Singula vero jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori : vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur *(a)*.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo ipsi non competebat ut ante baptismum suum jejunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia non servat jejunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Judæi, nec etiam propter causas easdem. Illi

[1] Sic codices; Parm. : « quod. »
[2] Ita codices omnes. Parm. omittit : « In cujus signum etc... ut Hieronymus dicit ibidem. »
(a) Joannes Westphalus negavit Christum suo jejunio quadragesimali nobis exemplum dedisse jejunandi. — Montanistæ tria jejunia Quadragesimalia per annum esse necessaria contendebant; hos damnavit Ecclesia dicens Montani auctoritatem admitti non posse, tria tamen jejunia semper esse licita.

enim jejunabant in julio, qui est quartus mensis ab aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de monte Sinai tabulas legis confregit, Exod., XXXII, et juxta Jeremiam muri primum rupti sunt civitatis, Jerem., XXXIX; in quinto autem mense qui apud nos vocatur augustus, quia cum propter exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in montem non ascendere, Num., XIV, et in hoc mense a Nabuchodonosor, Jerem. LII, et post a Tito templum Hierosolymis est incensum. In septimo vero, qui appellatur october, Godolias occisus est, et reliquiæ populi dissipatæ, Jer., LI. In decimo vero mense, qui apud nos januarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum, Ezech., IV.

Ad tertium dicendum, quod « jejunium exultationis » ex instinctu Spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis; et ideo hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis « jejunia afflictionis, » quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus Dominicis: in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi christiani, quæ, ut Augustinus dicit *Ep.* XXXVI, § 2, col. 136, t. 2, est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore, sicut Manichæi jejunant, quasi necessarium tale jejunium arbitrantes, non esset a peccato immunis. Quamvis ipsum jejunium secundum se consideratum, omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit *Ad Lucinium, ep.* LXXI, § 6, col. 672, t. 1 : « Utinam [1] omni tempore jejunare possemus ! »

CONCLUSIO.— Conveniens fuit, ut homines, certis temporibus ac diebus, ad jejuniorum observationem præceptis ac laudabili Ecclesiæ consuetudine cogerentur, et tempore quadragesimæ, quatuor anni temporibus, et certis sanctorum vigiliis.

ARTICULUS VI.

Utrum requiratur ad jejunium quod homo tantum semel comedat.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur ad jejunium quod homo tantum semel comedat. Jejunium enim, ut dictum est, est actus virtutis abstinentiæ, quæ quidem non minus observat debitam quantitatem cibi quam comestionis numerum. Non autem taxatur jejunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Præterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu : unde et potus jejunium solvit, propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum jejunantibus quin pluries comedant.

3. Præterea, electuaria quidam cibi sunt : quæ tamen a multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

Sed in contrarium est communis consuetudo populi christiani.

Respondeo dicendum, quod jejunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturæ satisfacere, et tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ moderatione statutum est ut semel in die a jejunantibus comedatur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus majori, alter minori cibo indiget; sed, ut plurimum, omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum, quod duplex est jejunium. Unum quidem naturæ, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem :

[1] Habetur etiam in *Decr.*, c. XI, dist. LXXVI, col. 374.

(*a*) Jacobus Præpositus dixit unicam comestionem, tempore jejunii, contra rationem et scripturam præceptam esse. — Quod si quis pluries ultra unicam in die jejunii refectionem faciat, peccat per secundam contra legem jejunii, non vero contra eamdem legem per sequentes : sic Durandus, Cajetanus, Sylvester, Navarrus, Paludanus, Lessius, et alii; sed Joannes Medina, Covarruvias, Molanus, Sylvius, Natalis Alexander, Billuart et alii aliter sentiunt. Utraque sententia probabilis; secunda tamen probabilior, quia per primam refectionem post unicam, excepta collatione, jejunium frangitur, nec reparari potest. Per immortificationem carnis peccare posset, qui post jejunii fractionem comederet.

et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud jejunium Ecclesiæ, quod dicitur « jejunium jejunantis : » et istud non solvitur nisi per ea quæ Ecclesia interdicere intendit instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia indicere[1] abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat : et ideo licet pluries jejunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare, et meritum jejunii perdere; sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

Ad tertium dicendum, quod electuaria (*a*) etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio; nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

Conclusio. — Rationabiliter Ecclesiæ moderatione statutum est, ut tantum semel in die a jejunantibus comedatur.

ARTICULUS VII.

Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. Status enim novi Testamenti est perfectior quam status veteris Testamenti. Sed in veteri Testamento jejunabant usque ad vesperam : dicitur enim Lev., xxiii, 32 : Sabbatum est : *affligetis animas vestras;* et postea sequitur *: A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra.* Ergo multo magis in novo Testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

2. Præterea, jejunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. Præterea, jejunium est actus virtutis abstinentiæ, ut supra dictum est. Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in II *Ethicor.*, cap. vi. Ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

Sed contra est quod concilium Cabilonense[2] dicit, *Decr.*, cap. « Solent, » De consecrat., dist. I, col. 1721 : « In Quadragesima nullatenus jejunare credendi sunt qui ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium ; » quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est jejunandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, jejunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpæ. Unde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam : tum quia jam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc[3] præcipue natura corporis humani indiget juvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam.

Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit hora nona, quando *inclinato capite tradidit spiritum.* Jejunantes enim dum, suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundum illud ad Gal., v, 24 : *Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentis* (*b*).

[1] Ita cod.; Parm. : « interdicere. »
[2] Parm. : « Chalcedonense. » Cod. : ut in textu.
[3] Parm. omisit : « tunc. »

(*a*) Electuarium, id est mollis solutio. Aliud dulce, aliud amarum, aliud acre, de quibus Champerius. — Juxta Concin. electuaria absque culpa sumi nequeunt si, tempore jejunii, extra refectionem, ob solam delectationem sumantur.

(*b*) Hora nona nostræ post meridiem tertiæ respondet. Nunc jejunantibus ex indulgentia Ecclesiæ hora meridiana assignatur; hora undecima jam in Belgio, tempore Billuart, permittebatur; non inculpantur, saltem in pluribus Catholicis regionibus, qui primam refectionem sumunt ad medium undecimæ. cæterum ex D. Thoma jejunii essentia consistere videtur in unica principali comestione, juxta consuetudinum, patriarum, et sæculorum varietatem; nec desunt Theologi non ignobiles qui refectionis horam ad essentiam jejunii non pertinere contendunt.

Ad primum ergo dicendum, quod status veteris Testamenti comparatur nocti; status vero novi Testamenti, diei, secundum illud ad Rom., XIII, 12 : *Nox præcessit, dies autem appropinquavit.* Et ideo in veteri Testamento jejunabant usque ad noctem, non autem in novo Testamento.

Ad secundum dicendum, quod ad jejunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem : sufficit enim quod sit circa horam nonam : et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum, quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quæ jejunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cujuscumque conditionis existat : vel si forte propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum, vel ut aliquantulum prævenirent horam.

Conclusio. — Ut jejunantes circa horam nonam cibum sumant, convenienter est constitutum.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter jejunantibus indicatur abstinentia a carnibus, et ovis, et lacticiniis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter jejunantibus indicatur abstinentia a carnibus, ovis et lacticiniis. Dictum est enim supra, quod jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quam esus carnium, secundum illud Proverb., XX, 1 : *Luxuriosa res est vinum;* et ad Ephes., V, 18 : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Cum ergo non interdicatur jejunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium.

2. Præterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est. Ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium.

3. Præterea, in quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo pari ratione in jejunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed contra est communis fidelium consuetudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilium secundum tactum quæ consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit qui et in comedendo maximam habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium[1] et respirantium, et quæ ab eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus. Quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipue jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad actum generationis tria concurrunt; scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum et alia calefacientia corpus ; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa : sed ad humorem maxime cooperatur usus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum cito transit; sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carnium quam vini vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia jejunium instituens intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quam esus piscium; quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carnium quam esum piscium.

Ad tertium dicendum, quod ova et lacticinia jejunantibus interdicuntur, inquantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principalius in-

[1] Ita cum cod. aliisque theologi et Nicolai. Alcan. : « nascentium. »

terdicuntur carnes quam ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium, tum quia observatur ad imitationem Christi, tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet jejunio interdicitur esus carnium; in jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia: circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos: quas quisque observare debet secundum morem eorum inter quos conservatur. Unde Hieronymus dicit, *Epist.* LXXI *ad Lucinium*, § 6, col. 672, t. 1, de jejuniis loquens: « Unaquæque provincia abundet in suo sensu; et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur[1]. »

CONCLUSIO. — Cum jejunium, ad reprimendas carnis concupiscentias sit ab Ecclesia institutum, sunt convenienter jejunantibus carnes, lacticinia et ova prohibita.

QUÆSTIO CXLVIII.

DE GULA.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de gula; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum gula sit peccatum; 2° utrum sit peccatum mortale; 3° utrum sit maximum peccatorum; 4° de speciebus ejus; 5° utrum sit vitium capitale; 6° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gula sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus Matth., XV: *Quod* intrat in os, non coinquinat hominem.* Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non sit peccatum. **Non quod intrat in os coinquinat*

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit, lib. *De natura et gratia*, c. LXVII, col. 286, t. 10. Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare: dicit enim Gregorius XXX *Moral.*, c. XVIII, § 62, col. 558, t. 2: « Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur; » et Augustinus dicit in X *Confess.*, c. XXXI, § 47, col. 799, t. 1: « Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit? » Ergo gula non est peccatum.

3. Præterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus

[1] Nicolai in textu addit quæ sequuntur: « Hinc licet olim in jejunio non a carnibus tantum sed et a vino abstinere (præsertim vero in jejunio Quadragesimæ) Christiani solerent; facilius tamen subinde circa vini abstinentiam quam carnium generaliter dispensatum est, ut jam uti liceat vino, sed non carnibus, quarum usus licitus communiter omnibus nunquam fuit. Quod autem simul cum carnium abstinentia conjungeretur olim abstinentia vini, patet ex verbis Augustini dicentis Dominica I Quadragesimæ, *Serm.* I: « Qui abstinemus nos a carnibus, quibus (aliis diebus) « uti licet, qui nos abstinemus a vino, quo moderate uti licet; qui vitamus quæ aliquando « licent; in primis fugiamus peccata, quæ nunquam licent; » et *Serm.* II: « Cessent vina vel « carnes, ut qui nobis viximus toto anno, saltem « per paucos dies vivamus et Domino. » Item ex verbis Hieronymi *Super* X c. *Danielis*, ubi dicitur panem desiderabilem non comedisse nec introisse vinum aut carnem in os ejus: « Hoc « exemplo docemur tempore jejunii a cibis de- « licatioribus abstinere (quod ego nunc puto dici « panem desiderabilem), nec carnem comedere, « nec vinum bibere. » Item ex verbis Basilii, *Hom.* I *De jejun.* (quo jejunium Quadragesimæ intelligit): « Carnes non edis, et a vino abstines, » etc. Item ex verbis Theophili Alexandrini *Epist.* III *paschali* universis Ægypti episcopis directa: « Nequaquam « in diebus Quadragesimæ vini poculum suspi- « remus, nec in procinctu belli, ubi necessarius « labor et sudor est, edulio carnium delectemur. « Qui autem legum præcepta custodiunt, igno- « rant vinum in jejuniis, esum carnium repu- « diant. » Ac licet addat socios Danielis in Babylone abstinentes exemplum nobis fortitudinis reliquisse « ut omnem deinceps ætatem docerent « jejuniorum tempore a carnibus et vino absti- « nendum; » abstinentia tamen carnium magis visa est Ecclesiæ necessaria quam abstinentia vini ad jejunii rationem, et sic in vino, non in carnibus dispensavit. Unde abstinentia vini modo in jejunio consilii tantum est, non præcepti, sicut et abstinentia piscium; a quibus tamen olim abstinuisse christianos in jejunio illo Chrysostomus indicat *Hom.* III *ad populum*: et similiter aridi cibi, hoc est panis et aqua, quibus ultima hebdomada Quadragesimæ ante Paschatis dies vescebantur. Cum sola ergo abstinentia generali carnium in præcepto remansit ut a lacte, caseo et ab ovis in jejunio quadragesimæ communiter debeat abstineri, quia nimirum « par est ut qui « per illos dies a carnibus animalium abstinemus, « ab omnibus etiam quæ sementinam carnis « trahunt originem jejunemus » sicut in IV parte *Decretorum*, cap. XXIX, loquitur Ivo Carnotensis. Quamvis nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis et casei abstinentia dispensetur. »

motus sumendi cibum non est peccatum: alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius, XXX *Moral.*, c. XVIII, § 58, col. 555, t. 2, dicit quod « ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur. » Sed interior hostis hominis, est peccatum. Ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum, quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit, Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est quod gula est peccatum[1].

Ad primum ergo dicendum, quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Judæi, contra quos Dominus loquitur et Manichæi opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata tamen[2] ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam quod aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

Ad tertium dicendum, quod duplex est appetitus: unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis in quibus non potest esse virtus et vitium, eo quod non possunt subjici rationi: unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam et expulsivam: et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cujus concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato.

Conclusio. — Cum gula sit inordinatus comedendi vel bibendi appetitus, manifestum est eam peccatum esse.

ARTICULUS II.

Utrum gula sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi: quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex supra dictis patet. Sed gula non opponitur charitati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus[3] dicit in *Serm.* CIV *De purgatorio*, col. 1946, t. 5: « Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse sit, ad minuta peccata pertinere noverit. » Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, idest, inter venialia peccata.

4. Sed contra est quod Gregorius dicit in XXX *Moral.*, c. XVIII, § 59, col. 556, t. 2: « Dominante[4] gulæ vitio, omne quod homines fortiter gerunt, perdunt; et dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur. » Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, vitium gulæ proprie consistit in

[1] Hucusque S. Thomas; hæc vero in textu addit Nicolai: « Unde iterum Gregorius, ut supra, « inter innumera vitia contra quæ oppositæ virtutes pugnant, gulam ponit, et mentem ipsam dicit sub gravi confusionis dedecore a « spiritualis certaminis congressione repelli « quando infirma in carnis prælio gulæ gladiis « confossa superatur; quia cum se prosterni parvis respicit, confligere cum majoribus erubescit. » Et in libro *De cura pastorali*, part. III, « adm. XX: « Unde, inquit, hosti callido, qui « primi hominis sensum in concupiscentia pomi « aperuit, sed in peccati laqueo strinxit, divina « voce dicitur: Pectore ac ventre repes, Gen. III, « ac si aperte diceretur: Cogitatione ac ingluvie « super humana corda dominaberis, etc. Et Basilius in *Serm. de abdicatione rerum*: « Cave « ne te adversarius simili atque primum parentem peccato circumveniat, et quam primum de « paradiso deliciarum expellat: nam qui callida « escæ objectione ita malitiose illum spoliavit, « nihil est quod jam vereatur ne te per hoc præsentissimum venenum inficiat. »

[2] Parm.: « autem. »

[3] Editores benedictini *Operum S. Augustini* laudatum sermonem Cæsario restituunt.

[4] Plenius in Greg. textu.

concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter tolli[1] potest: uno modo quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini; alio modo quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipiatur in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit quando delectationi gulæ inhæret homo tamquam fini, propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur. Si vero in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod vitium gulæ habet quod sit peccatum mortale, inquantum avertit a fine ultimo : et secundum hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis Decalogi, sed solum illa quæ injustitiam continent : quia præcepta Decalogi specialiter pertinent ad justitiam et partes ejus, ut supra habitum est.

Ad secundum dicendum, quod inquantum avertit a fine ultimo contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus: et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Augustini intelligitur de gula, inquantum importat inordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius in *Pastorali*, part. III, cap. XIX, adm. XX, col. 81, t. 3 : « Dum venter ingluvie extenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur. »

Conclusio. — Si quis ob gulæ inordinatam cupiditatem, aliquid in lege divina præceptum deliberata ratione omitteret, mortalis criminis reus esset.

ARTICULUS III.

Utrum gula sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissime punitum : dicit enim Chrysostomus, *Hom.* XIII *in Matth.*, § 1, col. 456, t. 11 [2], : « Adam intemperantia ventris expulit a paradiso ; diluvium, quod fuit tempore Noe, ipsa fecit, et pœnam Sodomorum, secundum illud Ezech., XVI, 49 : *Hæc fuit iniquitas Sodomæ sororis tuæ saturitas panis*, » etc. Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

2. Præterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum : quia super illud psal. CXXXV, *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa : « Luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quæ primo venter generat. » Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, post Deum homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est. Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum : dicitur enim Eccli., XXXVII, 34: *Propter crapulam multi obierunt*. Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

Sed contra est quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, secundum Gregorium [3], lib. XXXIII *Moral.*, c. XVIII, § 25, col. 688, t. 2, sunt minoris culpæ.

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari : primo quidem et principaliter secundum materiam in qua peccatur: et secundum hoc peccata quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde secundum hoc vitium gulæ non est maximum : est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundo autem ex parte peccantis: et secundum hoc peccatum gulæ magis alleviatur quam aggravetur, tum propter necessitatem assumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio vero modo ex parte effectus consequentis : et secundum hoc

[1] Sic cod.; Parm. : « Spectari. »
[2] Edit. Vivès.
[3] Implicite.

vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem et pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ præcedentia, ex gula occasionata[1].

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum[2] vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

Ad tertium dicendum, quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre; sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulæ : cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

Conclusio. — Quamquam gula occasionem præbeat multorum peccatorum, ipsa tamen non est peccatorum maximum.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter species gulæ distinguantur secundum has quinque conditiones : præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter species gulæ distinguantur a Gregorio, qui XXX *Moral.*, c. xviii, § 60, col. 556, t. 2, dicit : « Quinque modis nos gulæ vitium tentat : aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat ; » et continentur in hoc versu :

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Prædicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundum tempus una species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum et alias circumstantias.

3. Præterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundum diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

Sed contra est verbum Gregorii inductum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter : uno quidem modo quantum ad ipsum cibum qui sumitur; et sic quantum ad substantiam vel speciem cibi quærit aliquis cibos « lautos, » idest, pretiosos ; quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, idest « studiose ; » quantum autem ad quantitatem, excedit « nimis » in edendo.

Alio vero modo ostenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi : vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est « præpropere; » vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est « ardenter. »

Isidorus vero, lib. II *De sum. bono* sive *Sent.*, c. xlii, § 13, col. 649, t. 6, comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quod gulosus excedit in cibo secundum « quid, quantum, quomodo et quando. »

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi; in eo vero qui præoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ; et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in loco et in aliis circumstantiis non invenitur

[1] Parm. : « procedentia ex gula occasionaliter. »

[2] Parm. : « aliorum. »

aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quod in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut supra dictum est.

Conclusio. — Gulæ species recte distinguuntur secundum has conditiones, præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

ARTICULUS V.

Utrum gula sit vitium capitale.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis : non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ, quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea, peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile præsenti vitæ vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est majus vitium quam gula, et circa majores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, c. XLV, § 87, col. 621, t.2, computat gulam inter vitia capitalia[1].

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, inquantum scilicet habet finem multum appetibilem : unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis.

Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in I *Ethic.*, cap. VIII, et in X, cap. III, VII et VIII. Et ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem; sed quia ille finis, scilicet conservatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis; et ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccle., VI, 7 : *Omnis labor hominis in ore ejus.* Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos : propter quod, ut Augustinus dicit in lib. *De vera religione*, c. LIII, col. 167, t. 3, « quibus vilis est corporis salus, malunt vesci, » in quo scilicet delectatio est, « quam satiari; cum omnis illius voluptatis sit finis non esurire ac sitire. »

Ad secundum dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quod delectabile est appetibile secundum se : et ideo secundum ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur : et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

Conclusio. — Vitium gulæ, quod circa delectationes tactus inter omnes præcipuas versatur, capitalibus vitiis recteannumeratur.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et hebetudo mentis circa intelligentiam.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur gulæ

[1] Sic prosequitur in textu Nicolaius : « Sic enim in cap. XVII vel XXI : « Vitiorum regina superbia « cum devictum plene cor ceperit, mox illud « septem principalibus vitiis quasi quibusdam « suis ducibus devastandum tradit. Radix quippe « cuncti mali superbia est; ut autem soboles ejus « principalia septem vitia de hac virulenta ra- « dice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, « ira, tristitia (vel acedia), ventris ingluvies (vel « gula), luxuria, » etc.

quinque filiæ, scilicet, « inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. » Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundum illud Proverb., II, 14 : *Qui lætantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud Proverb., XIV, 22 : *Errant qui operantur malum.* Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

2. Præterea, immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isa., XXVIII, 8 : *Omnes mensæ repletæ sunt vomitu * sordibusque.* Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccli., XXXI, 25 : *Si coactus fueris in edendo multum, surge e medio, et * vome, et refrigerabit te.* Ergo non debet poni inter filias gulæ.

* *Sordiumque.*

* *Evome.*

3. Præterea, Isidorus [1] ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, has filias gulæ assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter; primo quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potus; et quantum ad hoc ponitur filia gulæ « hebetudo sensus circa intelligentiam, » propter fumositates ciborum perturbantes caput; sicut e contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem, secundum illud Eccle., II, 3 : *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potus quasi sopito gubernaculo rationis; et quantum ad hoc ponitur « inepta lætitia, » quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. V. Et hoc est quod dicitur III Esdræ, III, 20, quod *vinum omnem mentem convertit in securitatem et jucunditatem.* Tertio, quantum ad inordinatum verbum : et sic ponitur « multiloquium; » quia ut Gregorius dicit in *Past.*, part. III, c. XIX, col. 81, t. 3, « nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus quotidie dicitur splendide, in lingua gravius non arderet. » Quarto quantum ad inordinatum actum ; et sic ponitur « scurrilitas, » idest, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus; unde ad Eph., V, 4, super illud, *Aut stultiloquium, aut scurrilitas*, dicit Glossa *interl.*, quod « a stultis curialitas dicitur, idest, jocularitas, quæ risum movere solet. » Quamvis posset utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad « multiloquium, » vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad « scurrilitatem. »

Ex parte autem corporis ponitur immunditia, quæ potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud ad Eph., V, 3, *Fornicatio autem, et omnis immunditia*, etc., dicit Glossa, « idest, incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo. »

Ad primum ergo dicendum, quod lætitia quæ est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur inepta, præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato; sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ in remedium alicujus languoris.

Ad tertium dicendum, quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus volun-

[1] Non occurrit apud Isidorum. Parm. : « lib. II *De summo bono*, c. XLII, ad finem, et l. X *Etymol.*, *ad litt.* S. »

tate; et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

Conclusio. — Inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et hebetudo mentis circa intelligentiam, quinque sunt gulæ filiæ.

QUÆSTIO CXLIX.

DE SOBRIETATE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de sobrietate et vitio opposito, scilicet ebrietate; et circa sobrietatem quæruntur quatuor : 1° quæ sit materia sobrietatis; 2° utrum sit specialis virtus; 3° utrum usus vini sit licitus; 4° quibus præcipue competat sobrietas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum materia sobrietatis sit potus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Rom., XII, 3 : *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solum circa potum.

2. Præterea, Sap., VIII, 7, dicitur de Dei sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem*; ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potum, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non est solum circa potum.

3. Præterea, nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare, ut dicitur ad Titum, II, 12 : *Sobrie, et juste, et pie vivamus in hoc sæculo*, ubi dicit Glossa *interl.* : « Sobrie in nobis; » et I ad Tim., II, 9, dicitur ; *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se :* et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XXXI, 32 : *Æqua vita hominibus vinum in sobrietate* potatum.

Respondeo dicendum, quod virtutes quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem ejus observare; sicut fortitudo pericula mortis et temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur a mensura : dicitur enim aliquis sobrius, quasi « briam » id est, mensuram servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare.

Hujusmodi autem est potus inebriare valens, quia ejus usus mensuratus multum confert, et immodicus excessus multum lædit, quia impedit usum rationis magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccli., XXXI, 37 : *Sanitas est animæ et corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem, et iram, et ruinas multas facit.* Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum, et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis potest in quacumque materia dici, sicut et supra dictum est, de fortitudine et temperantia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphorice consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud psal. XXII, 5 : *Calix meus inebrians, quam præclarus est!* Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quamdam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod omnia quæ ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis : propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quam in aliis : et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

Conclusio. — Sobrietas maxime circa potum inebriandi vim habentem versatur.

ARTICULUS II.

Utrum sobrietas sit per se virtus specialis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sobrietas non sit per se quædam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur et circa cibos, et circa potus. Sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Præterea, abstinentia et gula sunt circa delectationes tactus, inquantum sensus est alimenti. Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent distinguitur cibus a potu; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quædam specialis virtus; quod est inconveniens : non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus.

Sed contra est quod Macrobius, lib. I *In somn. Scip.*, cap. VIII, ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri. Et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad primum ergo dicendum, quod cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis : et quantum ad hoc communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est, et ideo requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum, quod virtus abstinentiæ non est circa cibos et potus, inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum : et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem; et propter hoc secundum hujusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

CONCLUSIO. — Sobrietas est quædam specialis virtus, qua removemus speciale rationis impedimentum ex nimio potu vini proveniens.

ARTICULUS III.

Utrum usus vini totaliter sit illicitus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis : dicitur enim Sap. VII, 28 : *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* et infra cap. IX, 19 : *Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi, Domine, a principio.* Sed usus vini impedit sapientiam : dicitur enim Eccle. II, 3 : *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Rom., XIV, 21 : *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur.* Sed cessare a bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea, Hieronymus dicit, lib. I *Cont. Jovin.*, § 18, col. 237, t. 2, quod « vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum; Christus autem venit in fine sæculorum, et extremitatem retraxit ad principium. » Ergo tempore christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Timoth., V, 23 : *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates;* et Eccli., XXXI, 36, dicitur : *Exultatio animæ et cordis vinum moderate potatum.*

Respondeo dicendum, quod nullus cibus vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Do-

mini dicentis, Matth. xv, 2 : *Non quod intrat in os coinquinat hominem.* Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accidens : quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum ; quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit ; quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo secundum modum communem, prout sufficit ad salutem, et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo secundum quemdam perfectionis gradum : et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarumdam personarum et locorum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere a vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quod Christus retrahit nos a quibusdam sicut omnino illicitis, a quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis : et hoc modo retrahit aliquos a vino [1] studio perfectionis, sicut et a divitiis et aliis hujusmodi.

Conclusio. — Quamquam vini usus secundum se illicitus non sit, per accidens tamen illicitus reddi potest, vel ex bibentis læsione, vel si mensuram excedat, aut contra votum suscipiatur, vel scandali causa sit.

ARTICULUS IV.

Utrum sobrietas magis requiratur in majoribus personis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sobrietas magis requiratur in majoribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat ; unde et senibus honor et reverentia debetur, secundum illud Levit., xix, 32 : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Tit., ii, 2 : *Senes, ut sobrii sint.* Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea, Episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud I ad Timoth., iii, 2 : *Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem*, etc. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

3. Præterea, sobrietas importat abstinentiam a vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus ; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Proverb., xxxi, 4 : *Noli regibus dare vinum ;* et postea subdit : *Date siceram mœrentibus, et vinum his qui amaro sunt animo.* Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Tim., iii, 11 : *Mulieres similiter pudicas, sobrias*, etc. ; et ad Tit., ii, 6, dicitur : *Juvenes similiter hortare ut sobrii sint.*

Respondeo dicendum, quod virtus habet habitudinem ad duo : uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit, et concupiscentias quas refrenat ; alio modo ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione : uno modo, quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia quæ per virtutem tolluntur ; et secundum hoc sobrietas maxime requiritur in juvenibus et mulieribus, quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem ætatis ; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistant. Unde secundum Valerium Maximum, lib. II, cap. i, § 3, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum.

Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum præcipue impedit usum rationis : et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere, et regibus, qui per sapientiam de-

[1] Parm. : « propter studium. »

(*a*) Encratitæ dicebant Satanam plantasse vitem, ideoque vini usum esse omnino illicitum.

bent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Mulieribus et juvenibus, si respiciamus pronitatem ad voluptates corporis consectandas, senibus vero et honoratis personis, si respiciamus rationem, qua illæ personæ præcipue vigere debent, sobrietas magis est necessaria.

QUÆSTIO CL.

DE EBRIETATE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ebrietate; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum ebrietas sit peccatum; 2° utrum sit peccatum mortale; 3° utrum sit gravissimum peccatorum; 4° utrum excuset a peccato.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ebrietas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum; sicut timiditati audacia, et pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ex Augustino, lib. *De vera religione*, c. xiv, col. 133, t. 3. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum, quo inebriantur, peccarent: quod videtur esse valde durum.

4. Præterea, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio: dicit enim Gregorius quod « cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si a tali consuetudine evellantur. » Ergo ebrietas non est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ebrietas dupliciter potest accipi: uno modo prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis, et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa; alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit: qui potest causare ebrietatem dupliciter; uno modo ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis; et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingit: et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen., ix. Alio modo ex inordinata concupiscentia et usu vini; et sic ebrietas ponitur esse peccatum, et continetur sub gula, sicut species sub genere. Dividitur enim gula in comessationem et ebrietatem, quas prohibet Apostolus in auctoritate inducta (*a*).

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. xi, circa med., insensibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsa quam omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est; et tamen si quis scienter intantum a vino abstineret, ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset (*b*).

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius; sed immoderatus usus vini est voluntarius: in quo peccati ratio consistit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ille qui inebriatur excusatur a peccato si ignoret fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur a peccato si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

(*a*) Nota sedulo ebrium proprie dici, juxta D. Thomam, illum qui bene advertit potum et esse inebriantem et esse immoderatum, nec tamen potius vult a potu abstinere quam ebrietatem incurrere.

(*b*) Licet ne inebriare se causa sanitatis recuperandæ? Plures negant, et hoc responsum Billuart dicit esse probabilius. Alii, ut Sylvius, Cajetanus, Layman affirmant, si supponatur quod sanitas aliter recuperari non possit. — videtur autem, quidquid contrarium et Billuart et alii sentiant, privationem usus rationis voluntariam, si non sit pro se præcise intenta, sed si referatur ad recuperandam sanitatem cum perfecto rationis usu, non esse illicitam, alioquin prohibenda essent remedia multa, quæ, ut vigeat mens sana in corpore sano, sive insensibilitatem quam anesthesim vocant, sive delirium momentaneum efficiunt. Præscripta medici probi æger adimplere potest et debet, et vinum, sicut et alia, in medicinam sumere licet. Injuste appellaretur ebrius qui vinum ex ordinatione medici sumeret ad sanitatem, nisi ebrietatem intenderet. Huic sententiæ S. Doctor favere videtur.

Ad quartum dicendum, quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est. Unde Augustinus dicit in *Epistola* XXII ad *Aurelium episcopum*, § 5, col. 92, t. 2, de comessationibus et ebrietatibus loquens : « Non aspere, quantum existimo, non duriter, non imperiose ista tolluntur ; magis docendo quam jubendo, magis monendo quam minando ; sic enim agendum est cum multitudine ; severitas autem exercenda est in peccata paucorum. »

Conclusio. — Ebrietas, quæ est inordinata vini concupiscentia vel usus, vitium judicatur magis quam illa, quæ in rationis privatione consistit.

ARTICULUS II.

Utrum ebrietas sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus [1] enim in *Sermone de Purgatorio*, CIV app., col. 1946, t. 5, dicit « ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua. » Sed assiduitas importat circumstantiam quæ non trahit in aliam speciem peccati ; et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet. Ergo si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus [2] dicit in eodem sermone : « Quoties aliquis in cibo aut in potu plus accipit quam necesse sit, ad minuta peccata noverit pertinere. » Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur ; et ex hoc superfluo potu, sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed contra est quod in canonibus Apostolorum, *Decr.*, dist. XXXV, c. I, col. 195, legitur : « Episcopus, aut presbyter, aut diaconus aleæ aut ebrietati deserviens, aut desinat, aut deponatur ; subdiaconus, aut lector, aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur : similiter etiam laicus. » Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod culpa ebrietatis, sicut dictum est, consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter : uno modo sic quod nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem : et sic ebrietas potest esse sine peccato, ut dictum est ; alio modo sic quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen æstimet potum esse inebriare potentem, et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali ; tertio modo potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere : et talis proprie dicitur ebrius, quia mortalia recipiunt speciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale, quia secundum hoc homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat ; et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius in lib. I *De Abraham*, cap. VI, § 57, col. 463, t. 1 : « Vitandam discimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus. » Unde ebrietas per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur, quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini et suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum, quod plus sumere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale ; sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in X *Confess.*, c. XXXI, col. 798, t. 1 : « Ebrietas longe est a me ; misereberis, ne appropinquet mihi ; crapula autem nonnunquam subrepit servo tuo. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, cibus et potus est moderandus, secundum quod competit corporis vale-

[1] Sic cod. ; editores *operum S. Augustini* laudatum sermonem Cæsario restituunt.

[2] Cæsarius, ut supra.

tudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus, qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo, ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinæ ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus.

Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur quod sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat; et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

Conclusio. — Ebrietas voluntaria peccatum mortale simpliciter est.

ARTICULUS III.

Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostomus, *Hom.* LVIII *in Matth*,[1] inter med. et fin., quod « nihil ita est dæmoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quæ est mater omnium vitiorum. » Et in *Decr.* dicitur, dist. XXXV, c. IX, col. 198 : « Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes ac nutrix est. »

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita: dicit enim Ambrosius, lib. *De Elia et de Jej.*, c. V, § 11, col. 736, t. 1, quod « non esset in homine servitus, si ebrietas non fuisset. » Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed contra est quod secundum[2] Gregorium, lib. XXXIII *Moral.*, c. XVIII, § 25, col. 688, t. 2, vitia spiritualia sunt majora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum, quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum. Unde quanto majus est bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem quod bonum divinum est majus quam bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directe contra Deum sunt graviora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ad peccata intemperantiæ maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod hujusmodi concupiscentiæ et delectationes connaturales nobis sunt; et secundum hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maxime amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum, quod bonum rationis impeditur dupliciter; uno modo per id quod est contrarium rationi; alio modo per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi quam quod ad horam usum rationis aufert; usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum, quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit, propter hoc quod irrisit patrem inebriatum; non autem servitus fuit directe pœna ebrietatis.

Conclusio. — Ebrietas non est gravissimum peccatorum.

ARTICULUS IV.

Utrum ebrietas excuset a peccato.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas non excuset a peccato. Dicit enim Philosophus, in II *Ethic.*, cap. V, ante med., quod ebrius meretur duplices maledictiones. Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

2. Præterea, non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. V, quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

Sed contra est quod Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Augusti-

[1] Ita Parm.

[2] Implicite.

nus dicit *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. XLIV, col. 4, col. 427, t. 8.

Respondeo dicendum, quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est, scilicet defectus consequens et actus præcedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare a peccato, inquantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus præcedentis videtur esse distinguendum: quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa, sicut forte accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus, inquantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum.

Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit *Contra Faustum*, loc. sup. cit., quod « Loth culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum meretur ebrietas. »

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non dicit quod mereatur graviorem maledictionem ebrius, sed quod mereatur duplices maledictiones[1] propter duplex peccatum. Vel potest dici quod loquitur secundum legem cujusdam Pittaci, qui, ut dicitur in II *Politic.*, in fin., statuit quod ebrii, si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia pluries injuriantur: in quo, ut Aristoteles ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur[2] injuriæ, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non sunt sui compotes.

Ad secundum dicendum, quod ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

Conclusio. — Ebrietatis vitium quo minus voluntarium est, eo magis a peccato excusat; ebrietas autem simpliciter voluntaria aggravat peccatum.

QUÆSTIO CLI.

DE CASTITATE.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de castitate: et primo de ipsa virtute castitatis; secundo de virginitate, quæ est pars castitatis; tertio de luxuria, quæ est vitium oppositum. Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum castitas sit virtus; 2° utrum sit virtus generalis; 3° utrum sit virtus distincta ab abstinentia; 4° quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS I.

Utrum castitas sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere: dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqualiter se habet ad usum quarumdam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

2. Præterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. IV et VI. Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

3. Præterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Præterea, fructus a virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur, ut patet ad Gal., V. Ergo castitas non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De decem chordis*, *serm.* IX, c. III, col. 77, t. 5: « Cum debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas virtus est; tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam victricem esse. »

Respondeo dicendum, quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrenanda, ut patet per philosophum, in III *Ethic.*, cap. ult.; in hoc autem ratio virtutis humanæ consistit quod sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet. Unde ma-

[1] Parm. » mulctationem ebrius, sed quod mereatur duplicem mulctationem. »

[2] Sic cod.; Parm. : « injustitiæ. »

nifestum est castitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod castitas consistit quidem in anima sicut in subjecto, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem, ut secundum judicium rationis et electionem voluntatis aliquis moderate utatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I *De civ. Dei*, c. XVIII, col. 31, t. 7, « proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentiæ suæ ; » et ibidem dicit quod est « virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, qua potius quælibet mala tolerare, quam malo consentire decernit. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IV *Contra Julianum*, c. III, §17, col. 745, t. 10, « absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus ; absit autem ut sit justus vere, nisi vivat ex fide. » Et ideo concludit quod in infidelibus neque est vere castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem ; et, sicut ibidem subdit, « non officiis, » idest, actibus, « sed finibus a vitiis discernuntur virtutes. »

Ad quartum dicendum, quod castitas inquantum est quidem secundum rationem operans habet rationem virtutis ; inquantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

Conclusio. — Castitas est virtus, per quam concupiscentiam castigamus quodam rationis moderamine.

ARTICULUS II.

Utrum castitas sit virtus generalis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus, in lib. *De mendacio*, cap. XX, col. 515, t. 6, quod animi castitas est ordinatus « animi motus, non subdens majora minoribus. » Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem Ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea, nomen castitatis a castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari a ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere : dicitur enim in psal. LXXII, 26 : *Perdes omnes qui fornicantur abs te.* Ergo castitas est generalis virtus.

Sed contra est quod Macrobius, lib. I *In somn. Scip.*, cap. VIII, ponit eam partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod nomen castitatis dupliciter accipitur : uno modo proprie, et sic est quædam specialis virtus habens specialem nateriam, scilicet concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis ; alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria ; ita etiam in quadam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id cui debet conjungi, scilicet ad Deum, et abstineat se ne delectabiliter aliis conjungatur contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundum illud II ad Corinth., XI, 2 : *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis conjungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Jerem., III, 1 : *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis.* Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter conjungatur.

Principaliter tamen ratio hujus castitatis consistit in charitate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et præcipue delectabilium secundum tactum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Et inde est quod si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur ; sicut puer, qui suæ voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari ;

et ideo circa hujusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas, sicut et fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est.

Conclusio. — Castitas proprie dicta, quæ in venereis delectationibus moderandis versatur, specialis virtus est : at castitas metaphorice dicta, quæ in quibuslibet animi delectationibus temperandis versatur, virtus est generalis.

ARTICULUS III.

Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum. Cum ergo delectatio ciborum circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Præterea, Philosophus, in III *Ethic.*, cap. ult., omnia vitia intemperantiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent. Sed castitas nominatur a castigatione vitiorum oppositorum. Ergo cum per abstinentiam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur quod abstinentia sit castitas.

3. Præterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas ; unde dicit Hieronymus, *Epist.* LV, § 2, col. 561, t. 1, et *Super* illud *ad Tit.*, I, *Non vinolentum*, col. 567, t. 7 : Venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum. Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

Sed contra est quod Apostolus, II ad Cor., VI, connumerat castitatem jejuniis, quæ ad abstinentiam pertinent.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, temperantia est proprie circa concupiscentias delectationum tactus ; et ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. VII. Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad judicium sensus de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. X. Est autem alia ratio utendi cibis, et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes licet sint unius sensus.

Ad secundum dicendum, quod delectationes venereæ sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum : et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, et dejicitur virtus mentis. Unde Augustinus dicit in I *Soliloq.*, c. X, col. 878, t. 1 : « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. »

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus : et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum ; tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam ; et ideo etiam per se habent specialem virtutem ; quamvis illa virtus, quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

Conclusio. — Castitas, quæ venereorum delectationes moderatur, virtus distincta est ab abstinentia, quæ circa ciborum delectationes versatur.

ARTICULUS IV.

Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus in I *De civit. Dei,* cap. XVIII, col. 31, t. 7, quod « pudicitia est quædam virtus animæ. » Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

2. Præterea, pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia secundum Damascenum, lib. II *Orth. fid.*, c. XV, col. 931, t. 1, est de turpi actu, quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

3. Præterea, Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. XII, a princ., quod « omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis. » Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De perseverantia*, cap. XX, col. 1025, t. 10 : « Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. » Sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, nomen pudicitiæ a pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit in lib. XIV, *De civ. Dei*, cap. XVIII, col. 426, t. 7, in tantum quod etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat; et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subjicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philosophus dicit in II lib. *Rhet.*, cap. VI, post med. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, et præcipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex supra dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiæ præcipue sunt exprobrabilia peccata venerea, tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quod ratio ab hujusmodi maxime absorbetur.

Conclusio. — Pudicitia ad castitatem pertinet, ut illius specialis circumstantia, quamquam interdum una pro alia ponatur.

QUÆSTIO CLII.

DE VIRGINITATE.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de virginitate; et circa hoc quæruntur quinque : 1° in quo consistat virginitas; 2° utrum sit licita; 3° utrum sit virtus; 4° de excellentia ejus respectu matrimonii; 5° de excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virginitas consistat in integritate carnis.

Ad primum sic procediturr. 1. Videtur quod virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus[1] in lib. *De sancta virginit.*, cap. XIII, col. 401, t. 6, quod « virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetuæ meditatio. » Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea, virginitas pudicitiam

[1] Parm. : « in lib. *De nuptiis et concup.*, (habetur in lib. *De sancta virgin.*). »

quamdam importat. Sed Augustinus dicit in I *De civitate Dei*, c. XVIII, col. 31, t. 7, quod pudicitia consistit in anima. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præjudicio frangitur illud signaculum; dicit enim Augustinus in I *De civitate Dei*, loc. cit., quod « illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici aliquando saluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aspectus : obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit; » et subdit : « Non opinor quemquam tam stulte sapere, ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perdita. » Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea, corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit; quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas; dicit enim Augustinus in lib. *De virginit.*, c. XIII, col. 401, t. 6, quod « virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est. » Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed contra est quod Augustinus in eodem lib., c. VIII, col. 400, dicit quod « virginitas est continentia qua integritas carnis ipsi Creatori animæ et carnis, vovetur, consecratur, servatur. »

Respondeo dicendum, quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur; et sicut illud dicitur virens, et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat quod persona cui inest, immunis sit a concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit in lib. I *De virginibus*, c. V, § 21, col. 205, t. 3, quod « castitas virginalis est expers contagionis integritas. »

In delectatione autem venereorum tria est considerare; unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis; aliud autem est in quo conjungitur id quod est animæ, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans; tertium autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundum ea quæ sunt animæ; secundum vero materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum; tertium vero se habet formaliter et completive, quia ratio moralium in eo quod est rationis, completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem; ipsa autem immunitas a delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter; ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter et completive in virginitate.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate. Nam per « meditationem » intelligitur propositum rationis : quod autem additur, « perpetua, » non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo cum dicitur « incorruptionis in carne corruptibili; » quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem : nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum, quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne; et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginitate*, c. VIII, § 400, t. 6, quod « licet virginitas in carne servetur, » ac per hoc corporalis sit, « tamen spiritualis est, quam vovet et servat continentia pietatis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, in quantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginitati quam si corrumpatur manus aut pes.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere : uno modo si procedat ex mentis proposito ; et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia hujusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire præter propositum mentis vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur ; et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

Conclusio. — Virginitatis virtus non modo in carnis integritate sed magis in perpetuo proposito abstinendi se a quacunque venereorum delectatione, consistit.

ARTICULUS II.

Utrum virginitas sit illicita.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est, quod tangitur Genes., II, 16 : *De * omni ligno quod est in paradiso, comede*, ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur Genes., I, 28 : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

* *Ex omni ligno paradisi.*

2. Præterea, omne illud quod recedit a medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit a medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens : dicit enim Philosophus in II *Ethic.*, cap. II, a med., et lib. III, cap. XI, quod « qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est : qui autem omnes fugit, sicut agrestis, insensibilis est. » Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Præterea, pœna non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper cælibem vitam ducebant, ut Maximus Valerius dicit lib. II, cap. IV, § 2. Unde et Plato, secundum Augustinum in lib. *De vera religione*, c. III, col. 125, t. 3, « sacrificasse naturæ dicitur, ut perpetua ejus continentia tamquam peccatum aboleretur. » Ergo virginitas est peccatum.

Sed contra est quod nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio : dicitur enim I ad Corinth., VII, 25 ; *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

Respondeo dicendum, quod in humanis actibus illud est vitiosum quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, ut his quæ sunt ad finem, utatur aliquis secundum eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VIII, a princ. : unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis ; tertium autem quod consistit in bonis animæ : inter quæ etiam bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philosophus probat in X *Ethic.*, cap. VII : et Dominus dicit Luc., X, 43 : *Maria optimam partem elegit.* Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis ; ea vero quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ ; et ulterius ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt vitæ contemplativæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram quæ competit corpori : et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis quæ alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non est hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstineat a delectationibus corporalibus, ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinæ contemplationi vacet : dicit enim Apostolus, I ad Corinth., VII, 34 : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu : quæ autem nupta est, cogitat quæ mundi sunt, et quomodo placeat viro.* Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile (*a*).

(*a*) Est contra Lutherum, Calvinum et eorum sequaces qui dicunt omnes universaliter ad matrimonium contrahendum obligari. Bolatius, dux Egyptius, in publicum virgines nudas verberibus

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est. Dupliciter autem aliquid est debitum : uno modo, ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato præteriri non potest; aliud autem est debitum implendum a multitudine; et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine; multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit; sed implentur a multitudine, dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur : aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem et salutem : sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant, quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad secundum dicendum, quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut[1] agricola. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea; et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est. Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI. Unde de magnanimo dicitur in IV *Ethic.*, cap. III, parum a princ., quod « est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius. »

Ad tertium dicendum, quod leges feruntur secundum ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abstineret : quod solus Plato legitur fecisse; unde sacrificavit, non quasi hoc peccatum reputaret, sed perversæ opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

Conclusio. — Virginitas non quid vitiosum, sed laudabile potius est, cum ad divinorum contemplationem maxime conferat.

ARTICULUS III.

Utrum virginitas sit virtus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis a natura, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. I. Sed virginitas inest nobis a natura : quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem; alioquin cum sine virtute nullus ad regnum cœlorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus restituitur per pœnitentiam. Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam : unde Hieronymus dicit, *Epist.* XXII, *ad. Eustoch.*, *De custod. virginit.*, § 5, col. 397, t. 1 : « Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

4. Præterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

5. Præterea, virginitas condividitur viduitati et pudicitiæ conjugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. I *De virginit.*, c. III, § 10, col. 202, t. 3 : « Invitat integritatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea; quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis.

affici volebat, quasi aliquid illicitum, virginitatem servando, commisissent. — Hæc in vita S. Antonii S. Athanasius refert.

[1] Ita cod.; Parm.: « agrestes. »

Manifestum est autem quod ubi est specialis materia boni, habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis; sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus habens se ad castitatem sicut magnificentia se habet ad liberalitatem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum, non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum; et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginit.*, c. XI, col. 401, t. 6 : « Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines[1]. »

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus, idest, secundum charitatem, vel secundum prudentiam, ut supra habitum est, non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius; sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, idest, prædicta integritas carnis; tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet habeat in præparatione mentis, prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret; sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret; et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi; et sine hac præparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum, quod virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere; aliud autem est quod nec miraculo reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est.

Ad quartum dicendum, quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandæ. Dicit enim Augustinus in lib. *De virginit.*, c. VIII, col. 400, t. 6, quod « per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. » Unde virginitas secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

Ad quintum dicendum, quod castitas conjugalis ex hoc solo habet laudem quod abstinet ab illicitis voluptatibus : unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem; non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis; sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis super castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

Conclusio. — Virginitas est quædam specialis virtus qua aliquis se immunem ab experimento venereæ voluptatis conservat, et se perpetuo conservare proponit.

ARTICULUS IV.

Utrum virginitas sit excellentior matrimonio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus in lib. *De bono conjugali*, c. XXI, col. 391, t. 6:

[1] Parm. : « virgines sunt. »

(*a*) Ex hoc loco Cajetanus infert virginitatem, nisi voto firmetur, non esse virtutem a castitate distinctam.

« Non est impar meritum continentiæ in Joanne qui nullas expertus est nuptias, et in Abrabam, qui filios generavit. » Sed majoris virtutis majus est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quam castitas conjugalis.

2. Præterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præferretur continentiæ conjugali, videtur esse consequens quod quælibet virgo esset laudabilior qualibet conjugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præfertur conjugio.

3. Præterea, bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum, in I *Ethic.*, cap. II, ad fin. Sed conjugium ordinatur ad bonum commune : dicit enim Augustinus in lib. *De bono conjugali*, c. XVI, col. 385, t. 6 : « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis ; » virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent conjugati, sicut patet per Apostolum I ad Cor., VII. Ergo virginitas non est potior continentia conjugali.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. *De virginit.*, c. XIX, col. 405, t. 6 : « Et certa ratione, et sanctarum Scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono vel virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut patet in lib. I Hieronymi *Contra Jovinianum*, col. 214, t. 2, hic error fuit Joviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit, et ex doctrina Apostoli, qui I ad Corinth., VII, virginitatem consuluit tamquam melius bonum; et etiam ratione; tum quia bonum divinum est potius humano bono; tum quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplativam, quod est cogitare *ea quæ sunt Dei:* conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani; et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per Apostolum I ad Corinth., VII.

Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ conjugali.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum ; ex quo meritum continentiæ conjugalis in ipso æquatur merito continentiæ virginalis in Joanne, respectu præmii substantialis, non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali,* c. XXI, col. 391, t. 6, quod « Joannis cælibatus et Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militaverunt ; sed continentiam Joannes et in opere, Abraham vero in solo habitu habebat. »

Ad secundum dicendum, quod licet virginitas sit melior quam continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quam virgo, duplici ratione : primo quidem ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est conjugatus habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in libro *De bono conjugali*, c. XXII, col. 392, t. 6, ut dicat : « Ego non sum melior quam Abraham, sed melior est castitas cælibum quam castitas nuptiarum. » Et rationem postea subdit, dicens : « Quod enim nunc ago, melius ille egisset, si tunc agendum esset ; quod autem illi egerunt, sic ego nunc agerem etiam, si nunc agendum esset. » Secundo, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginit.*, c. XLIV, col. 422, t. 6 : « Unde scit virgo, quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne forte propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio : illa vero mulier cui se præferre gestiebat, jam possit bibere calicem Dominicæ passionis? »

Ad tertium dicendum, quod bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis ; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginit.*, c. IX, col. 400, t. 6, quod « fecunditas carnis etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in conjugio quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est. »

CONCLUSIO. — Virginitas præferenda est con-

jugali continentiæ, cum ad bonum animæ secundum vitam contemplativam sit ordinata.

ARTICULUS V.

Utrum virginitas sit maxima virtutum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus in lib. *De habitu virg.,* § 3, col. 443 : « Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis Christi. »

2. Præterea, majus præmium debetur majori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth., XII, in Glossa[1]. Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea, tanto aliqua virtus est major, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem : dicitur enim Apocal., XIV, 4, de virginibus, quod *sequuntur Agnum quocumque ierit,* et quod cantant *canticum novum quod nemo* alius *poterat dicere.* Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De virginit.*, c. XLVI, col. 424, t.6 : « Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre[2] martyrio; et in eodem lib., c. XLV, col. 423, t.6 , dicit : « Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. » Per quod datur intelligi quod martyrium virginitati præfertur, et similiter monasterii status.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo in aliquo genere; et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis; transcendit enim et castitatem vidualem et conjugalem. Et quia castitati auctoritate[3] attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit in lib. I *De virginibus*, c. VII, § 37, col. 210, t. 3 : « Pulchritudinem quis potest majorem existimare decore virginis, quæ amatur a rege, probatur a judice, dicatur Domino, consecratur Deo ? » Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter; et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem; et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est. Unde ipsæ virtutes theologicæ, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, et omnia quæ possunt habere, quam virgines, quæ ad hoc postponunt venereas voluptates. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod virgines sunt « illustrior portio gregis Christi» et est « earum sublimior gloria » per comparationem ad viduas et conjugatas.

Ad secundum dicendum, quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus ; et ad matrimonium, cui attribuitur trigesimus. Sed, sicut Augustinus dicit in lib. I *De quæstionibus evangel.*, c. IX, col. 1325, t. 3, « centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et trigesimus conjugatorum. » Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum aliis gradibus castitatis.

Ad tertium dicendum, quod virgines *sequuntur Agnum quocumque ierit,* quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit in lib. *De virginit.*, cap. XXVII, col. 411, t. 6. Et ideo in pluribus sequuntur Agnum; non tamen oportet quod magis de propinquo, quia aliæ virtutes faciunt propinquius inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum, quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

CONCLUSIO. — Virginatas, non est maxima virtutum, quamquam in genere castitatis sit excellentissima.

[1] Parm. : « ord. Hieron., super illud : *qui vero in terram bonam.* »

[2] Al. : « monasterio. »

[3] Sic cod.; Parm. : « antonomastice. »

QUÆSTIO CLIII.

DE VITIO LUXURIÆ.

(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati : et primo de ipsa in generali; secundo de speciebus ejus.

Et circa primum quæruntur quinque : 1° quæ sit materia luxuriæ; 2° utrum omnis concubitus sit illicitus; 3° utrum luxuria sit peccatum mortale; 4° utrum luxuria sit vitium capitale; 5° de filiabus ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum materia luxuriæ sint solum concupiscentiæ, et delectationes venereæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia luxuriæ non solum sint concupiscentiæ et delectationes venereæ. Dicit enim Augustinus in lib. II *Confess.*, c. VI, col. 680, t. 1, quod « luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari. » Sed satietas pertinet ad cibos et potus : abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias et voluptates venereas.

2. Præterea, Prov., XX, 1, dicitur : *Luxuriosa res est vinum.* Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potus. Ergo circa ea maxime videtur luxuria esse.

3. Præterea, luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias et voluptates venereas.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De vera religione*, c. III, § 4, col. 125, t. 3, de luxuriosis : « Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. » Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in lib. X *Etymol.* § 161, col. 384, t. 3 : « Luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. » Maxime autem voluptates venereæ animum hominis solvunt : et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus; dicitur autem ex consequenti, et per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis : ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maxime et præcipue animum hominis resolvunt; secundario autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde, ad Galat., V, 19, dicit Glossa sup. illud : *Luxuria, idolorum servitus*, quod « luxuria est quælibet superfluitas. »

Ad secundum dicendum, quod vinum dicitur res luxuriosa vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel in quantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendum, quod etsi libidinosa voluptas in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit in XIV *De civ. Dei*, c. XVI, col. 424, t. 7.

CONCLUSIO. — Luxuriæ vitium circa voluptates venereas et circa earum cupiditatem potissimum versatur.

ARTICULUS II.

Utrum nullus actus venereus possit esse sine peccato.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem : dicit enim Augustinus in I *Soliloquiorum*, c. X, col. 878, t. 1 : « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quam blandimenta feminea corporumque ille contactus. » Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum, per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum, ut dicitur II *Ethic.*, cap. II et VI. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ in tantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. XI, a med. ; et sicut Hie-

ronymus [1] dicit, in illo actu spiritus prophetiæ non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. Præterea, causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum in lib. I *De nuptiis et concupiscentia*, c. XXIV, col. 429, t. 10. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali*, c. XXV, col. 395, t. 6 : « Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum ; » et loquitur de actu venereo quo antiqui Patres pluribus conjugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquid vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui ; ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Unde Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali*, c. XVI, col. 385, t. 6 : « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato si fiat debito modo et ordine secundum quod competit saluti corporis, ita etiam et usus venereorum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid potest impedire dupliciter virtutem : uno modo quantum ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum ; alio modo quantum ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus feminæ dejicit animum non a virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali*, c. VIII, col. 379, t. 6 : « Sicut bonum erat quod Martha faciebat, occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei : ita bonum Susannæ in conjugali castitate laudamus, sed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multo magis Mariæ virginis anteponimus. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectæ ; et ideo abundantia delectationis, quæ est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet, quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostenditur quod actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundum rationem fit : alioquin quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati, in quantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum XIII *De civitate Dei*, c. XIII, col. 386, t. 7.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem dicit, loc. cit., « ex concupiscentia carnis quæ in regeneratis non putatur in peccatum, tamquam ex filia peccati nascitur proles, originali obligata peccato. » Unde non sequitur quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo

[1] Refertur in *Decr.*, XXXII, q. II, cap. « Connubia, » col. 1469, sub nomine Hieronymi ; optime vero notat editor hæc non apud Hieronymum, sed apud Origenem, *Hom.* VI *super Numeros*, col. 610, t. 2, legi. Parm. ; « Hieronymus dicit *Epist.* XI *ad Ageruch., de Monog.*, parum a med. et habetur cap. « Connubia », XXXII, qu. II. »

(*a*) Saturninus dixit matrimonium esse illicitum. Tatiani vocabant illud, occultum meretricium ; et pauperes de Lugduno fornicationem juratam, nisi continenter conjugati viverent. Marcio dixit nuptias esse illicitas, execrabiles, et spurcas. — Item Manichæi, Adamitæ, Priscillianistæ, et Albigenses.

actu sit aliquid pœnale a peccato primo derivatum.

Conclusio. — Potest aliquis venereorum licitus usus esse, si debito modo et ordine fiat secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.

ARTICULUS III.

Utrum luxuria quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod luxuria, quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur quod est superfluum alimenti, ut patet per Philosophum in lib. I *De generatione animalium*, cap. xviii, a med., et cap. xix. Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea, quilibet potest licite uti, ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio vel raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum; et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

Sed contra est quod causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud Apostoli ad Ephes., v, 18 : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Ergo luxuria est prohibita.

Præterea, Galat., v, enumeratur inter opera carnis.

Respondeo dicendum, quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur ; unde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo ; et per consequens si quid circa hoc fit, præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus in eodem libro dicit, loc. cit., « semen est superfluum, quo indigetur: » dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur : et ideo non refert qualitercumque amittantur, salva decentia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quæ taliter debet fieri, ut conveniat fini, ad quem eo indigetur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit I ad Cor., vi, 20, contra luxuriam loquens : *Empti estis pretio magno. Glorificate ergo, et portate Deum in corpore vestro.* Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit in lib. *De decem chordis, serm.* ix, § 15, col. 86, t. 5: « Deus qui sic servos suos gubernat ad utilitatem illorum, non ad suam, hoc jussit, hoc præcepit, ne per illicitas voluptates corruat templum ejus quod esse cœpisti. »

Ad tertium dicendum, quod oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quod homines magis sunt proni ad delectationes ; et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate : et accidit hoc vitium in eo qui intantum detestatur mulierum usum, quod etiam uxori debitum non reddit.

Conclusio. — Luxuria, qua modum rationis et ordinem aliquis circa venerea excedit, peccatum est.

ARTICULUS IV.

Utrum luxuria sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, ut patet per Glossam *interl.*, super illud, *Omnis immunditia*, ad Ephes., v. Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.*, cap. xlv, § 88, col. 621, t. 2. Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. II *De summo bono* sive *sentent.*, c. xxxix,

(*a*) Cynici, Balaamitæ, Turrilupini, Agapetæ dixerunt luxuriam nullum esse peccatum.

§ 1, col. 640, t. 6, quod « sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis. » Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3 Præterea, luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes., IV, 19 : *qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ.* Sed desperatio non est vitium capitale : quinimo ponitur filia acediæ, ut supra habitium est. Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, c. XLV, § 87, col. 621, t. 2, ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem ; ita quod ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principaliori oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Unde hujusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia secundum quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est, et sic objectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ : non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum ; et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quod a delectationibus luxuriæ præcipue aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ ; quam desperatio subtrahit, et ideo causat luxuriam sicut removens prohibens, non sicut per se causa ; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

Conclusio. — Luxuria, quum finem habeat maxime expetitum, videlicet veneream voluptatem, cujus causa homines ad multa et varia peccata committenda impelluntur, merito vitiis capitalibus annumeratur.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur esse filiæ luxuriæ « cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror » vel « desperatio futuri. » Quia cæcitas mentis, et inconsideratio, et præcipitatio, pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ.

2. Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est. Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea, amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati, ut patet per Augustinum XIV *De civit. Dei*, c. XXVIII, col. 436, t. 7. Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea, Isidorus, *Quæst. in Deut.*, cap. XVI, § 3, col. 366, t. 5, ponit quatuor, scilicet « turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia. » Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.*, c. XLV, § 88, col. 621, t. 2.

Respondeo dicendum, quod quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quod superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis et delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam

(*a*) Origo vitiorum ex vitiis capitalibus potissime attenditur secundum rationem causæ finalis ; sed, juxta Sylvium, ratio causæ efficientis sufficeret.

maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas.

Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum; et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan., XIII, 56: *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum.* Et quantum ad hoc ponitur *cæcitas mentis.* Secundus actus est consilium de his quæ sunt agenda propter finem: et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Unde Terent. dicit in *Eunucho.*, act. I, scena I, a princ., loquens de amore libidinoso: « Quæ res in se neque consilium, neque modum ullum habet, eam consilio regere non potes. » Et quantum ad hoc ponitur « præcipitatio, » quæ importat subtractionem consilii, ut supra habitum est. Tertius actus est judicium de agendis: et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan., XIII, 9, de senibus luxuriosis: *Averterunt* * *sensum suum..... ut non recordarentur judiciorum justorum.* Et quantum adhoc ponitur « inconsideratio. » Quartus autem actus est præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Et quantum ad hoc ponitur « inconstantia. » Unde Terentius dicit in *Eunucho*, loc. cit., de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica: « Hæc verba una falsa lacrymula restinguet. » Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus: quorum unus est appetitus finis: et quantum ad hoc ponitur « amor sui, » quantum scilicet ad delectationem, quam inordinate appetit; et per oppositum ponitur « odium Dei, » inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quæ sunt ad finem: et quantum ad hoc ponitur « affectus præsentis sæculi; » in quo scilicet aliquis vult frui voluptate; et per oppositum ponitur « desperatio futuri sæculi, » quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

* *Everterunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit id VI *Ethic.*, cap. V, a med., « intemperantia maxime corrumpit prudentiam; » et ideo vitia opposita prudentiæ maxime oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad secundum dicendum, quod constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis; sed constantiam habere in abstinendo a delectabilibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, sicut supra dictum est, et ideo inconstantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ: et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis, et effeminatum reddit, secundum illud Oseæ, IV, 2: *Fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor.* Et Vegetius dicit in lib. I *De re militari*, cap. III, in fin., quod « minus mortem metuit qui minus deliciarum norit in vita. » Nec oportet, sicut sæpe dictum est, quod filiæ vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad tertium dicendum, quod amor sui quantum ad quæcumque bona, quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum; sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur « amor sui » filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et præcipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo propter materiam; et sic ponuntur « turpiloquia: » quia enim ex abundantia cordis os loquitur, ut dicitur Matth., XII, 34, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo, ex parte causæ: quia enim luxuria inconsiderationem et præcipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter et inconsiderate dicta, quæ dicuntur « scurrilia. » Tertio quantum ad finem: quia enim luxuriosus delectationem quærit, et verba sua ad delectationem ordinat; et sic prorumpit in verba « ludicra. » Quarto quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis, quam causat; et sic prorumpit in « stultiloquia, » utpote cum suis verbis præfert delectationes quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

Conclusio. — Cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri, filiæ luxuriæ recte dicuntur.

QUÆSTIO CLIV.

DE LUXURIÆ PARTIBUS.

(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus ; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° de divisione partium luxuriæ ; 2° utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale ; 3° utrum sit maximum peccatorum ; 4° utrum in tactibus, et osculis, et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale ; 5° utrum nocturna pollutio sit peccatum ; 6° de stupro ; 7° de raptu ; 8° de adulterio ; 9° de incestu ; 10° de sacrilegio ; 11° de peccato contra naturam; 12° de ordine gravitatis in prædictis speciebus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet « fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus » et « vitium contra naturam. » Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta divisio sumitur secundum materiæ diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione, nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quæ est alterius, et sic injustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea, sicut contingit quod aliquis commiscetur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata ; ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ, ita etiam sacrilegium species luxuriæ poni debet.

4. Præterea, ille qui est matrimonio junctus, non solum peccat, si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua conjuge inordinate utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo debet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea, Apostolus, II ad Cor., XII, 21, dicit : *Ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia quam gesserunt.* Ergo videtur quod etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut et fornicatio.

6. Præterea, divisum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur prædictis : dicitur enim Gal., V, 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria.* Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

Sed contra est quod prædicta divisio ponitur in *Decret.*, XXXVI, quæst. I, in *appendice Grat.*, ad cap. « Lex , illa » col. 1699.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, peccatum luxuriæ consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundum materiam in qua hujusmodi delectationem quærit ; alio modo secundum quod materia debita existente non observantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia, inquantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actus ; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel objecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus : et sic in quantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest ; inquantum autem impeditur debita educatio, et promotio prolis natæ, est fornicatio simplex, quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines : et hoc dupliciter. Primo quidem ex parte ipsius feminæ cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur : et sic est incestus, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate junctarum. Secundo, ex parte ejus in cujus potestate

est femina ; quæ si est in potestate viri, est adulterium, si autem est in potestate patris, est stuprum, si non inferatur violentia ; raptus autem, si inferatur. Diversificantur autem istæ species magis ex parte feminæ quam viri, quia in actu venereo femina se habet sicut patiens, et per modum materiæ, vir autem per modum agentis. Dictum est autem quod prædictæ species secundum differentiam materiæ assignantur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundum diversos modos repugnantiæ ad rationem rectam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est, et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub injustitia. Nec deformitas injustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam : ostenditur enim luxuria gravior, quæ intantum concupiscentiam sequitur, quod etiam in injustitiam ducat.

Ad tertium dicendum, quod mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo, et ideo[1] sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale : et similiter alii modi sacrilegii ad materiam libidinosam pertinentes reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod peccatum conjugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias, quæ non constituunt specem moralis actus, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Glossa *interl.* dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam ; impudicitia autem est quæ fit cum liberis a viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa *interl.*, ibidem dicit.

Conclusio. — Sex sunt luxuriæ species : fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam.

[1] Sic cod.; Parm.: « quod quia mulier... sacrilegium. »

ARTICULUS II.

Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia : dicitur enim Act., xv, 20 : *Abstineatis * vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud I ad Tim., iv, 4: *Nihil rejiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur.* Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

* *Ut abstineant se a contaminationibus simulachrorum, et fornicatione, et suffocatis, et sanguine.*

2. Præterea, nullum mortale peccatum cadit sub præcepto divino. Sed Oseæ, i, 2, præcipitur a Domino : *Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum.* Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis Patribus sine reprehensione, sicut legitur Gen., xvi, de Abraham, quod accessit ad Agar ancillam suam ; et infra, cap. xxx, legitur de Jacob quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham, et infra, cap. xxxviii, legitur quod Judas accessit ad Thamar, quam æstimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati. Sed fornicatio simplex non contrariatur charitati neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum, nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex : quia super illud I ad Timoth., iv, *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii : « Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est : quam aliquis sequens,

(*a*) Infra ponit expresse sacrilegium ut speciem distinctam luxuriæ.

si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit. » Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. *De bono conjug.*, c. XVI, col. 385, t. 6, « quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus : quod maxime videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

Sed contra est quod dicitur Tob., IV, 13 : *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio et omnis concubitus qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

Præterea, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apostolum ad Gal., V, 21, ubi præmissa fornicatione et quibusdam aliis vitiis, subdit: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, in *Decretis* dicitur, XXII, quæst. I, cap. « Prædicandum, » col. 1128 : « Nosse debent talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem et de adulterio, et de fornicatione, et de homicidio sponte commisso, et de cæteris criminalibus vitiis. » Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod *Deut.*, XXIII, super illud, *Non erit meretrix*, dicit Glossa[1] *ord.*, col. 478, t. 1 : « Ad meretrices accedere prohibet, quarum venialis est turpitudo. » Non enim debet dici « venialis, » sed « venalis, » quod est proprium meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ ejus qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminæ, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam, vel plures, sicut patet in omnibus avibus : secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fœtus, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus et hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua[2] lactatur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu; sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam cum qua permaneat non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter inest maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ feminæ matrimonium vocatur : et ideo dicitur esse de jure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, consequens est quod ista conjunctio maris ad feminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte hujus operis dicetur, cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ : et ideo est peccatum mortale. Nec obstat, si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione; quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere (*a*).

[1] Errorem codicum corrigit D. Thomas. Glossa quidem desumitur ex Augustino, l. V *Quæst. in Pentateuchum*, q. XXXVII, col. 763, t. 3.

[2] Sic cod.; in alio cod. : « de qua nutritur. » quod in idem redit. In Parm. : « a qua nutritur....a quo est instituendus. »

(*a*) Triplex error : Nicolaitarum, Gnosticorum, Balaamitarum et quorumdam Græcorum dicentium simplicem fornicationem nullo jure esse illicitam; — Durandi docentis fornicationem jure naturæ non esse nisi culpam venialem; — Caramuelis et aliorum asserentium fornicationem nullatenus esse intrinsece malam, sed solummodo quia lege positiva est prohibita; hanc enim propositionem damnavit Innocentius XI : « Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, et solum esse malam quia interdicta, ut contrarium rationi omnino dissonum videatur. »

Ad primum ergo dicendum, quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eamdem rationem culpæ cum aliis, sed quantum ad hoc quod ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Judæos et Gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis; Judæi autem ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quæ ibi ponuntur, Judæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Judæis abominabilia, ut etiam supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est, secundum quod regulatur voluntate divina, quæ est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis : sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc secundum se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ, ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit III *Confess.*, c. VIII, col. 689, t. 1 : « Cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est; » et postea subdit : « Sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendum præponitur; ita Deus omnibus. »

Ad tertium dicendum, quod Abraham et Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit, cum de matrimonio agetur. Judam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Joseph.

Ad quartum dicendum, quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc quod repugnat bono prolis nascituræ, ut ostensum est, dum scilicet dat operam generationi, non secundum quod convenit proli nasciturae.

Ad quintum dicendum, quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur a perditione æterna, in quantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc ut gratiam consequatur, per quam pœniteat, et in quantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso : non autem ita quod si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum, quod ex uno concubitu potest unus homo generari; et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis nascituræ, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis; et ideo gulæ actus ex suo genere non est peccatum mortale; esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quæ sub luxuria continentur : minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

CONCLUSIO. — Fornicatio simplex, cum contra bonum educandæ prolis sit, ita illicita est, ut etiam lethale sit crimen.

ARTICULUS III.

Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum gravius quanto ex majori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione; dicitur enim in Glossa *interl.*, sup. *Melius est nubere*, I ad Corinth. VII, quod « ardor libidinis in luxuria est maximus. » Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea, tanto aliquis magis peccat quanto in rem sibi magis conjunctam delinquit; sicut gravius peccat qui percutit patrem, quam qui percutit extraneum. Sed, sicut dicitur I Corinth., VI, 18, *qui fornicatur, in corpus suum peccat*, quod est homini conjunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea, quanto aliquod bonum est majus, tanto peccatum quod contra

illud committitur, videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis; est etiam contra Christum, secundum illud I ad Corinth., VI, 15; *Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed contra est quod Gregorius dicit [1] XXXIII *Moral.*, c. XVIII, § 25, col. 688, t. 2, quod « peccata carnalia sunt minoris culpæ quam peccata spiritualia. »

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter : uno modo secundum se; alio modo secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei, quæ consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia hujusmodi; minus est autem peccatis quæ sunt directe contra Deum et peccato quod est contra vitam hominis jam nati, sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum, quod libido quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum; quia quanto aliquis ex majori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit in libro *De agone christiano* [2] quod « inter omnia Christianorum certamina duriora sunt prælia castitatis, ubi quotidiana est pugna et rara victoria. » Et Isidorus dicit in lib. II *De summo bono* sive *Sentent.*, c. XXXIX, § 21, col. 642, t. 6, quod « magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quam per aliquod aliud, » quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit; sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, in quantum scilicet indebite resolvit illud et inquinat, et alteri committet. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit gravissimum peccatum, quia ratio in homine prævalet corpori : unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum, quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, in quantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu jam participat speciem, quam qui est potentia homo, et secundum hoc etiam homicidium est gravius quam fornicatio et omnes luxuriæ species, tamquam magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est majus bono speciei humanæ : et ideo etiam peccata quæ sunt contra Deum, sunt majora. Nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud I ad Corinth., VI, 17 : *Qui adhæret* Deo, unus spiritus est.* Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio. * *Domino.*

Conclusio. — Quamquam fornicatio gravior sit peccatis quæ sunt contra externa hominis bona, minus tamen peccatum est homicidio, et iis peccatis, quæ directe contra Deum committuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum in tactibus et osculis consistat peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Ephes., V, 3, dicit : *Fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos*, subdit autem, *aut turpitudo*, Glossa, « ut in osculis et amplexibus, *aut stultiloquium*, ut blanda verba; *aut scurrilitas*, quæ a stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas : » postea autem subdit : *Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hereditatem in regno Christi et Dei.* Ubi non replicat de turpi-

[1] Implicite.

[2] Habetur expresse in *Sermone*, CCXCIII, append., IV. col. 2302, § 2, t. 5, qui Cæsario tribuitur.

tudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Præterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandæ et educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Præterea, illa quæ secundum se sunt peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus, et hujusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

Sed contra, minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth., v, 28 : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*. Ergo multo magis osculum libidinosum et alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

Præterea, Cyprianus ad Pomponium *De virginitate, epist.* LXII, § 3, col. 367, dicit : « Certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio, et osculatio, et conjacentium duorum turpis et fœda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitetur! » Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter : uno modo secundum speciem suam : et hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale : possunt enim hæc absque libidine fieri vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa; sicut ille qui dat eleemosynam, ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat, propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra, quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, et multo magis aliæ luxuriæ species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo cum oscula et amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiunt, consequens est quod sint peccata mortalia; et sic solum dicuntur libidinosa. Unde hujusmodi, secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundum quod ordinantur ad præcedentia.

Ad secundum dicendum, quod oscula et tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix hujusmodi impedimenti; et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod hujusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

CONCLUSIO. — Tactus et oscula, quamquam secundum suam speciem non sint mortalia peccata, ut tamen libidinosa sunt, inter mortalia numerantur.

ARTICULUS V.

Utrum pollutio nocturna sit peccatum.

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri; sicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur III Reg., III, et II Paral., I. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri : et ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

2. Præterea, quicumque habet usum rationis potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et præeligit unum alteri, consentiens, vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare : et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

3. Præterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest agere secundum rationem vel contra rationem. Sed homo in somniis instruitur a Deo, et increpatur, secundum illud Job., XXXIII, 15 : *Per somnium in visione nocturna, quando sopor* solet occupare homines, tunc aperit* aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina*. Ergo in somniis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem quod est bene agere vel peccare : et sic videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

* *Irruit sopor super homines.*

Sed contra est quod Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litter.*, c. XV, col. 466, t. 3 :

« Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem corporum non discernatur, continuo movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilante dicitur, quod ut diceretur, sine dubio cogitatum est. »

Respondeo dicendum, quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari : uno modo secundum se, et hoc modo non habet rationem peccati ; omne enim peccatum dependet ex judicio rationis : quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi inquantum judicio rationis reprimi potest : et ideo sublato judicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum judicium. Nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum judicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam. Quæ potest esse triplex : una quidem corporalis ; cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolutio vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem hujusmodi humoris abundantis vel resoluti ; sicut etiam contingit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, puta cum est ex superfluitate cibi vel potus, tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in sua causa.

Alia vero causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis et interior ; puta cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus ; quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus [1] ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. ult., a med., quod « inquantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet ; » et Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.*, c. XV, col. 466, t. 3, quod « propter animæ affectionem bonam quædam ejus merita etiam in somnis clarent. » Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ. Quandoque tamen contingit quod, præcedente cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio ; et tunc non habet rationem culpæ nec in se, nec in sua causa.

Tertia vero causa est spiritualis extrinseca ; puta cum ex operatione dæmonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones : unde et in sero cantatur :

> Hostemque nostrum comprime,
> Ne polluantur corpora.

Quandoque vero absque omni culpa hominis ex sola nequitia dæmonis ; sicut in *Collationibus Patrum*, collat. XXII, cap. VI, legitur de quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo ; sed fuit signum præcedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, c. XV, col. 466, t. 3.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod vires sensitivæ interiores ma-

[1] Nicol. : « tactibus. »

gis vel minus opprimuntur a somno propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum judicium habere, ut in prima parte dictum est. Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad tertium dicendum, quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno, sicut ejus judicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angeli boni vel mali.

Conclusio.—Pollutio nocturna pro ratione causæ unde oritur vel culpabilis vel non culpabilis existit

ARTICULUS VI.

Utrum stuprum debeat poni una species luxuriæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur in *Decretis* xxxvi, quæst. i, in *appendice Grat.* ad cap. « Lex illa, » col. 1699. Sed hoc potest esse soluti cum soluta; quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ a fornicatione distincta.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. De patriarchis, I *de Abraham,* cap. iv, § 25, col. 452, t. 1 : « Nemo sibi blandiatur de legibus hominum : omne stuprum adulterium est. » Sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriæ videtur quod stuprum species luxuriæ poni non debeat.

3. Præterea, inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, injuriam facit alteri, scilicet patri puellæ quam corrumpit, qui potest ad animum suam [1] injuriam revocare, et agere actione injuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

Sed contra est quod stuprum proprie consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est. In virgine autem sub custodia patris existente quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur : tum ex parte puellæ, quæ ex hoc quod violatur nulla pactione conjugali præcedente, et impeditur a legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur ne signaculum virginitatis amitteret; tum etiam ex parte patris, qui de ejus custodia sollicitudinem gerit, secundum illud. Eccli., xlii, 11 : *Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis.* Et ideo manifestum est quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinatæ [2] luxuriæ species (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimoniali, non tamen est soluta a paterna potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis signum quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex; sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus, idest, mulieribus jam corruptis, ut patet per Glossam, II

[1] Parm. : « Suum. »
[2] Parm. : « determinata. »

(*a*) Quidam ad rationem stupri, prout est species distincta luxuriæ, exigunt quod concubitus sit violentus; alii quos enumerat Billuart dicunt sufficere congressum cum virgine, sive adsit violentia, sive non. Talis est juxta Billuart opinio D. Thomæ. Miror equidem! Quomodo Billuart noster, inter Thomistas eruditissimus, dicere ausus est S. Thomam tenere quod ad rationem stupri, quatenus est species distincta luxuriæ, congressus cum virgine sufficit, sive adsit violentia, sive non! Audi ipsum Thomam : « Ex parte ejus in cujus potestate est femina, si est in potestate patris, est stuprum, si non inferatur violentia; raptus autem, si inferatur. » Q. CLIV, a. 1. — Unde, secundum S. Thomam, congressus cum virgine violentus non est stuprum, sed raptus. Insuper ad rationem stupri expresse requirit S. Doctor quod virgo sit sub cura vel custodia parentum ; unde non definit stuprum simpliciter : illicita virginis defloratio; sed illicita virginis sub custodia parentum existentis defloratio.

ad Cor., XII, super illud : *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione*, etc.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacumque alia muliere præter uxorem : quod patet ex hoc quod subdit : «Nec[1] viro licet quod mulieri non licet.» Et hoc modo etiam accipitur Num., V, 13, ubi dicitur : *Si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro*, etc.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato injustitiæ, quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ a delectabilibus non abstinet, ut injuriam vitet. Habet autem duplicem injuriam annexam ; unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit ; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod., XXII, 16: *Si seduxerit quis virginem* * *nondum desponsatam dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si* autem *pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt.* Aliam vero injuriam facit patri puellæ : unde ei secundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deut, XXII, 28: *Si invenerit vir puellam virginem, quæ non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad judicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem :* et *quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ* ; et hoc ideo ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit in lib. *QQ. in Deuteron.*, quæst XXXIV, col. 762, t. 3.

* *Necdum.*

CONCLUSIO. — Stuprum, quod illicitam virginum sub cura parentum existentium violationem importat, determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.

ARTICULUS VII.

Utrum raptus sit species luxuriæ distincta a stupro.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod raptus non sit species luxuriæ distincta a stupro. Dicit enim Isidorus in lib. V *Etymol.*, c. XXVI, § 15, col. 210, t. 3, quod « stuprum, id est, raptus, proprie est illicitus coitus a corrumpendo dictus : unde et qui rapto potitur, stupro fruitur. » Ergo videtur quod raptus non debeat poni species luxuriæ a stupro distincta.

2. Præterea, raptus videtur quamdam violentiam importare : dicitur enim in *Decretis*, XXXVI, quæst. I, *in append. Grat.* ad cap. « Lex illa, » col. 1699, quod « raptus committitur, cum puella violenter a domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur. » Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea, peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur : dicitur enim I ad Corinth., VII, 2 : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat.* Sed raptus impedit matrimonium sequens : dicitur enim in *Decr.*, cap. « Placuit, » XXXVI, quæst. II, col. 1703 : « Placuit ut hi qui rapiunt feminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum acceperint. » Ergo raptus non est determinata species luxuriæ a stupro[2] distincta.

4. Præterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi, si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed contra est quod « raptus est illucitus coitus, » ut Isidorus dicit lib. V *Etymol.*, ut supra. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ : et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro ; quandoque autem invenitur raptus sine stupro ; quandoque vero stuprum sine raptu.

Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quam patri ; quandoque autem infertur patri,

[1] « Eadem a viro, quæ ab uxore, debetur castimonia. »

[2] Sic cod. ; Parm. omittit : « a stupro distincta. »

sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia et raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum, et violenter corrumpitur; quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali : qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro; puta si aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Unde Symmachus papa dicit, cap. « Raptores, » XXXVI, qu. II, col.1700 : « Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem facinoris tanti detestamur. » Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicite deflorat (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quod illatio violentiæ, videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit a periculo se injicere violentiæ inferendæ [1].

Ad tertium dicendum, quod aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, et aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent; illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primo restituendæ sunt patris potestati; et tunc de voluntate parentum licite possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur; tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde *Decr.* [2], cap. « Tria », XXXVI, Hieronymus, quæst. II, col. 1702, contrarium dicit: « Tria legitima conjugia in scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro, et illi per vim copulata. Si voluerit pater ejus, dotabit eam iste vir, quantum judicaverit pater, et dabit pretium pudicitiæ ejus. Tertium autem est, quando aufertur ei, et traditur alteri de voluntate patris. » Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ, et maxime per verba de præsenti.

Ad quartum dicendum, quod, sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod jus in sua sponsa; et ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus. Unde Gelasius papa dicit, cap. « Lex, » XXXVI, quæst I, col. 1699 : « Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit commissum esse, ubi puella, de cujus ante nuptiis nihil actum fuerat, videatur abducta. »

CONCLUSIO. — Raptus est species luxuriæ, nonnunquam stupro conjuncta, quandoque autem ab eo separata.

[1] Ita Theologi, Nicolai, et edit. Patav. In quibusdam cod. « pericula se injicere. » Edit. Rom. : « pericula se immittere. » Theologi tamen legendum forte conjectant, « periculo se injicere violentiam in ferendo. »

[2] Apud Hieronymum non occurrit.

(*a*) Sylvius hoc intelligit de abductione violenta sponsæ ad matrimonium legitime contrahendum, non ad explendam libidinem. Billuart dicit quod S. Thomas forsitan innuere voluit hunc, raptorem coram Deo, non esse raptorem secundum jura.

Raptus inducens impedimentum matrimonii et pœnas a sacrosancto concilio tridentino latas incurrens est omnis et sola violenta abductio mulieris invitæ, causa cum ea ineundi matrimonium; voluit enim concilium libertatem matrimonii salvare. Sic plures primæ notæ theologi contra Henno qui vult impedimentum incurri, etiam consentiente puella, si parentibus violentia inferatur; et contra Tournely qui vult impedimentum raptus incurri cum puella blanditiis et voluptatis illecebra, seu quocumque alio motivo seducta, quæ consentit et raptorem sequitur.

Raptus communiter definitur : abductio violenta cujuscumque personæ causa explendæ libidinis. — Billuart illum definit : vis illata cuicumque personæ aut ejus parentibus, causa explendæ libidinis; — et addit : hic non agitur de sola virgine; sed sive sit virgo, sive corrupta, sive soluta, sive conjugata est materia raptus. — Billuart dicit hanc definitionem suam esse S. Thomæ conformiorem. Audi S. Thomam : « si est in potestate patris est raptus, si inferatur violentia. » Ergo, juxta S. Thomam ad rationem raptus pertinet quod persona sit sub potestate patris. — Loquitur infra S. Doctor de raptu viduæ; sed vidua potest esse sub potestate patris. — Cæterum theologi communiter quamcumque personam faciunt materiam raptus. — Quoad abductionem quam Billuart supprimit, hanc in hoc articulo ad raptum S. Thomas exigere videtur, sicut et theologi communiter. Alii tamen volunt salvari rationem raptus qualitercumque adsit violentia.

ARTICULUS VIII.

Utrum adulterium sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam Glossa *Super Exodum*. Sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo, vel in potestate patris existens, vel meretrix, vel cujuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronymus dicit, lib. I *Cont. Jovin.*, § 49, col. 281, t. 2 : « Nihil interest, quam ex honesta causa quis insaniat : unde et Sixtus in sententiis : Adulter est, inquit, in suam uxorem amator ardentior, » et pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et in adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis; quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subjecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Sed contra est quod [1], dicit Leo papa *Decr.*, in *append.* ad cap. « Illæ autem, » XXXII, quæst. v, quod « adulterium committitur, cum vel propriæ libidinis instinctu, vel alienæ consensu, cum altero vel altera contra pactum conjugale concumbitur. » Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem [2] humanæ generationis aliquis delinquit : primo quidem inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; et sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugata quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli., XXIII, 32 : *Mulier omnis relinquens virum suum...*, peccabit. *Primo enim in lege Altissimi incredibilis fuit*, in qua scilicet præcipitur : *Non mœchaberis; et secundo in virum suum deliquit*, ex quo facit contra certitudinem prolis ejus; *tertio in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi*, quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus; alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species luxuriæ, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

Ad primum ergo dicendum, quod si ille qui habet uxorem, ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari vel ex parte sua : et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit : vel ex parte mulieris ad quam accedit, et sic quandoque est adulterium, puta cum conjugatus accedit ad uxorem alterius : quandoque autem habet rationem stupri, vel alicujus alterius, secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem supra, quod species luxuriæ accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis conjugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet, ideo aliqualiter potest adulter nominari, et magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum, quod uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata; puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimomnii est peccatum adulterii, alio modo peccatum stupri : et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte cum de matrimonio tractabitur.

[1] Id habet Augustinus in libro *De bono conjug.*, c. IV, col, 376, t. 6.

[2] Parm. addit : « et bonum. »

Conclusio. — Adulterium est determinata luxuriæ species, qua vir ad alterius uxorem vel mulier ad virum alterius accedit.

ARTICULUS IX.

Utrum incestus sit determinata species luxuriæ.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod incestus non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præterea, in *Decretis* dicitur, xxxvi, quæst. i, *in append. Grat.* ad cap. « Lex illa, » col. 1699, quod « incestus est consanguinearum vel affinium abusus. » Sed affinitas differt a consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines, non est secundum se deforme; alias nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

Sed contra est quod species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est. Ergo incestus est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione : primo quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; in tantum quod apud antiquos, ut Maximus Valerius refert, lib. II, cap. i, § 7, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum prædicta, quod in actibus venereis maxime consistit quædam turpitudo honorificentiæ contraria : unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod talis commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et hæc causa videtur exprimi Levit., xviii, 7, ubi dicitur : *Mater tua est : non revelabis turpitudinem ejus.* Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est ad invicem simul conversari : unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis; et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur ei quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei ejus. Unde Augustinus dicit XV *De civitate Dei*, cap. xvi, col. 458, t. 7 : « Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos. » Addit autem Aristoteles quartam rationem in II *Polit*,. cap. ii, circa med., quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor, qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quod incestus est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum, quod abusus(*a*) conjunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est. Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur incestus[1].

Ad secundum dicendum, quod persona affinis conjungitur alicui propter perso-

[1] Incestus, quasi non castus; et dicitur generaliter de quovis illicito concubitu. Alii volunt sic dici a cesto, hoc est cingulo, quod in honestis nuptiis nova uxor marito tradebat : hinc consuetum vocari nuptias incestas, quæ sine cesto fiunt. De quo ritu Catullus carm. xi et lxvii.

(*a*) Quidam volunt incestus in diversis gradibus, sive consanguineitatis, sive affinitatis, specie inter se differre; alii sic differre incestum consanguineitatis, et incestum affinitatis; alii incestus in primo gradu lineæ tam rectæ quam transversalis, vel saltem lineæ rectæ, ab aliis gradibus. — Sed non differunt specie quæ tantum differunt secundum majus et minus; ergo omnes incestus carnales sunt ejusdem speciei.

nam consanguinitate conjunctam: et ideo quia unus est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

Ad tertium dicendum, quod in commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi; sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio; nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philosophus dicit in IX *De animal.*, cap. XLVII, quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit quasi præ horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ vero personæ quæ non conjunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam: sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam, quia, ut dictum est, usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subjacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit in XV *De civitate Dei*, ut supra « commixtio sororum et fratrum quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente. »

CONCLUSIO. — Incestus, seu consanguinearum vel affinium concubitus, determinata luxuriæ species est, ab aliis distincta.

ARTICULUS X.

Utrum sacrilegium possit esse species luxuriæ.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra dictum est. Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ.

2. Præterea, in *Decret.*, XXXVI, qu. I, *in appendice Grat.* ad cap. « Lex illa, » col. 1699, sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergo videtur quod non sit luxuriæ species.

3. Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri coutra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulæ aut alterius alicujus hujusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV *De civ. Dei*, c. XVI, col. 459, t. 7, quod « si iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum? » Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriæ species.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, actus unius virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius; sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis, secundum quod ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum in lib. *De virginitate*, c. VIII, col. 400, t. 6. Unde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii, et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum, quod ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ secundum seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundum quod ordinatur ad alterius vitii finem, et potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur persona conjuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacrata, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii. Inquantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus; qui etiam secundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Justinianus Imperator dicit, lib. « Si quis, » cap. « De episcop. et cleric. » : « Si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonii con-

jungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœna feriatur. »

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est vel persona sacrata [1], quæ concupiscitur ad concubitum: et sic pertinet ad luxuriam: vel quæ concupiscitur ad possidendum; et sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium, puta si aliquis ex ira injuriam inferat personæ sacræ; vel si gulose cibum sacrum assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

Conclusio. — Sacrilegium, quo divino cultui consecrata femina violatur, determinata luxuriæ species est, ab aliis diversa.

ARTICULUS XI.

Utrum vitium contra naturam sit species luxuriæ.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriæ, quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ, nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

2. Præterea, luxuria opponitur virtuti: et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philosophum, in VII *Ethic.*, cap. v. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

3. Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supra dictis. Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

Sed contra est quod II Cor., xii, connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur: *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia*, ubi dicit Glossa *interl.*: « Immunditia, idest, luxuria contra naturam. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ibi est determinata luxuriæ species ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter: uno quidem modo quia repugnat rationi rectæ; quod est commune in omni vitio luxuriæ; alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui convenit humanæ speciei: quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere; uno quidem modo, si absque omni concubitu causa delectationis venereæ pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiæ, quam quidem [2] mollitiem vocant; alio modo, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel feminæ ad feminam, ut Apostolus dicit ad Rom., i, quod dicitur Sodomiticum vitium. Quarto si non servetur naturalis modus concumbendi aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi enumerantur species luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ; et ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod bestialitas differt a malitia, quæ humanæ virtuti opponitur per quemdam excessum circa eamdem materiam: et ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

Conclusio. — Vitium contra naturam, cum in eo specialis occurrat deformitatis ratio actum venereum indecorum reddens, est determinata luxuriæ species.

ARTICULUS XII.

Utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur charitati. Sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, et stuprum, et raptus, quæ vergunt in injuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur. Ergo pecca-

[1] Ita passim. Cod. Alcan. : « sacra. »

[2] Parm. : « quidam. »

tum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea, illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in injuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

3. Præterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas, quæ polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quæ interdum polluuntur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

4. Præterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quod tanto sit gravius quanto est magis contra naturam. Sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu mollitiei, quia hoc videtur esse maxime secundum naturam ut alterum sit agens, et alterum sit patiens. Ergo secundum hoc immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Ergo vitia contra naturam non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro [1] *De adulterinis conjugiis*, quod « omnium horum vitiorum, scilicet quæ ad luxuriam pertinent, pessimum est quod contra naturam fit. »

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quæ sunt secundum naturam : nam ratio, præsuppositis his quæ sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in operativis. [2] Et ideo sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus, ita in agendis agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereorum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum.

Post quod est incestus, qui, sicut dictum est, est contra naturalem reverentiam quam personis conjunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species præteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur non solum contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum injuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quæ committitur sine injuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjecta ad usum generationis quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est gravius quam stuprum : et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod raptus virginis est gravius quam stuprum, et raptus uxoris quam adulterium. Et hæc omnia etiam aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde Augustinus dicit in lib. III *De confess.*, cap. VIII, t. 1 : « Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt ; quæ si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur. »

Ad secundum dicendum, quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est, et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus est prior et stabilior quam quilibet ordo superadditus.

Ad tertium dicendum, quod unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei sunt graviora.

[1] Prœdicta verba expresse referuntur in *Decr.*, c. XXXII, q. VII, cap. « Adulterii, » col. 1498, ut ex venit quod cap. XI in multis vetustis manuscripilb. *De conjugiis adult.* collecta ; desumuntur autem ex lib. *De bono conjug.*, cap XI, col. 382t. . 6. Error inde provenit quod caput « Adulterii » in multis vetustis *Decr.* codicibus capiti prœcedenti connectitur, quod ex lib. *De adulter. conjugiis* desumptum est.

[2] Sic cod. ; Parm. : « practicis. »

Ad quartum dicendum, quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicujus rei quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est peccatum bestialitatis, quia non servatur debita species. Unde super illud Gen. XXXVII, *Accusavit fratres suos crimine pessimo*, dicit Glossa quod « cum pecoribus miscebantur. » Post hoc autem est vitium Sodomiticum ubi non servatur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi; magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

CONCLUSIO. — Vitium contra naturam gravissimum, et turpissimum est inter luxuriæ species, siquidem per illud homo ipsius naturæ legem circa rei venereæ usum constitutam, trangreditur.

QUÆSTIO CLV.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIÆ, ET PRIMO DE CONTINENTIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ : et primo de continentia; secundo de clementia; tertio de modestia.

Circa primum considerandum est de continentia et de incontinentia.

Circa continentiam quæruntur quatuor: 1° utrum continentia sit virtus; 2° quæ sit materia ejus; 3° quod sit ejus subjectum; 4° de comparatione ejus ad temperantiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum continentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod continentia non sit virtus. Species non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philosophum in VII *Ethic.*, cap. I, in princ., et cap. IX. Ergo continentia non est virtus.

2. Præterea, nullus utendo virtute peccat, quia, secundum Augustinum in lib. II *De lib. arbitr.,* c. XIX, col. 1268, t. 1, « virtus est qua nemo male utitur. » Sed aliquis continendo potest peccare ; puta si desideret aliquid bonum facere, et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis : dicit enim Glossa sup. illud, *Fides, modestia*, Gal., V, quod per continentiam aliquis se etiam a licitis abstinet. Ergo continentia non est virtus.

Sed contra, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est hujusmodi : dicit enim Andronicus quod « continentia est habitus invictus a delectatione. » Ergo continentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod nomen continentiæ dupliciter sumitur a diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet: unde et Apostolus, ad Galat., V, continentiam castitati conjungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc eadem ratio est de continentia quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem.

Alii vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt: et hoc modo accipit Philosophus continentiam in VII *Ethic*. Hoc etiam modo accipitur continentia in *Collationibus Patrum*, collat. XII, cap. X et XI, col. 888, t. 1. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquam tum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur : non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. ult.. quod « continentia non est virtus, sed quædam mixta, » inquantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus continentiam condividit virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

Ad secundum dicendum, quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in

seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus vere continens dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ, sicut et rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo proprie et vere continens est qui persistit in ratione recta, abstinens a concupiscentiis parvis ; non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens a concupiscentiis bonis ; sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

Conclusio. — Quamquam continentia virtus perfecta non sit, aliquo tamen modo virtus est, qua ratio firmatur contra passiones, ne ab eis abducatur.

ARTICULUS II.

Utrum materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactus. Dicit enim Ambrosius in I *De offic.*, c. XLVI, § 221, col. 96, t. 3 : « Generale decorum ita est ac si æquabilem formam, atque universitatem honestatis in omni actu suo habeat concinentem. » Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea, nomen continentiæ ex hoc sumitur, quod aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est. Sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiscentiæ delectabilium tactus ; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem ; et ira quæ est insaniæ similis, ut Seneca dicit lib. I *De ira*, cap XI. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea, Tullius dicit in II *Rhetor.*, seu *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur. » Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud I ad Timoth., ult., 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

4. Præterea, delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactus.

5. Præterea, inter delectationes tactus quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum, quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa hujusmodi non est continentia, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. v. Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. IV, quod « continentia et incontinentia sunt circa eadam, circa quæ temperantia et intemperantia. » Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est. Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eamdem materiam.

Respondeo dicendum, quod nomen continentiæ refrenationem quamdam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quæ impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo ; non autem proprie est circa illas passiones quæ important retractionem quamdam, sicut timor et alia hujusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut supra dictum est.

Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturæ ; quæ præcipue inclinat quæ ad ea sunt sibi necessaria vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi, vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei quo-

rum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut nomen temperantiæ potest communiter accipi in quacumque materia; proprie tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari : ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus; communiter autem et secundum quid potest dici in quacumque alia materia : et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiæ.

Ad secundum dicendum, quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum; iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiæ et hujusmodi, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.* cap. IV, a princ., videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundum quid, apponendo quod sint continentes vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus hujusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentiæ, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid; vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

Ad quartum dicendum, quod delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum : et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quam circa cibos, licet secundum Philosophum circa utrumque possit dici.

Ad quintum dicendum, quod continentia est bonum rationis humanae : et ideo attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. V, a med., quod si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam, sive non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid [1].

Conclusio. — Continentia et incontinentia circa delectationes tactus ut circa propriam materiam versantur.

ARTICULUS III.

Utrum subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiæ. Sed materia continentiæ, sicut dictum est, sunt concupiscentiæ delectabilium tactus, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem : dicit enim Andronicus quod « incontinentia est mollitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali. » Ergo et continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea, subjectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis; neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate; nec etiam est in irascibili, quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est. Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

Sed contra, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiæ. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis : habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. IX, circ. fin. Ergo continentia non est in vi concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre a dispositione quam habet, dum subjicitur opposito vitio. Concupiscibilis

[1] Forte huic communiori lectioni addendum, « vel incontinens. » Nicolai pro, « sive sequatur, » etc., habet, « et non sequatur concupiscentiam, non dicetur, » etc.

autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit in concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto.

Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam ; et uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione : quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem ; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit sicut in subjecto in illa vi animæ cujus actus est electio : et hæc est voluntas, ut supra habitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili, sed est circa eas, quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione ; in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili ; quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subjectum.

Ad tertium dicendum, quod licet passiones non sint in voluntate sicut in subjecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere : et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

Conclusio. — Continentiæ virtus non in concupiscibili, sed in voluntate sedem habet.

ARTICULUS IV.

Utrum continentia sit melior quam temperantia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod continentia sit melior quam temperantia. Dicitur enim Eccli., xxvi, 20 : *Omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ*. Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

2. Præterea, quanto aliqua virtus meretur majus præmium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri majus præmium : dicitur enim II ad Timoth., ii, 5 : *Non coronabitur* *, *nisi* qui *legitime certaverit* : magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones et concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

* *Coronatur.*

3. Præterea, voluntas est dignior potentia quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

Sed contra est quod Tullius, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., et Andronicus ponunt continentiam adjunctam temperantiæ sicut principali virtuti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, nomen continentiæ dupliciter accipitur : uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis ; et sic sumendo nomen continentiæ, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet in his quæ supra dicta sunt, de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiæ, secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas, quæ sunt in homine vehementes : et secundum hoc temperantia est multo potior quam continentia, quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas.

Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi : uno modo, secundum quod accipitur continentia, prout abstinet ab omnibus venereis ; et hoc modo dicitur quod *omnis ponderatio non est digna continentis animæ* in genere castitatis ; quia nec etiam fecunditas carnis, quæ quæritur in ma-

trimonio, adæquatur continentiæ virginali vel viduali, ut supra dictum est. Alio modo potest intelligi secundum quod nomen continentiæ sumitur communiter pro omni abstinentia a rebus illicitis; et sic dicitur quod *omnis ponderatio non est digna continentis animæ*, quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo concupiscentiæ, seu debilitas ejus ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali : quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alii; et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum; magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiæ provenit ex causa spirituali laudabili, puta ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiæ auget meritum ratione suæ causæ; magnitudo vero minuit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

Conclusio. — Continentia, ut omnes venereas delectationes moderatur, potior est temperantia; ut vero pravas concupiscentias secundum rationem moderatur, potior ea est virtus temperantiæ, cui ut principali adjungitur.

QUÆSTIO CLVI.

DE INCONTINENTIA.

(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de incontinentia; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus; 2° utrum incontinentia sit peccatum; 3° de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam; 4° quis sit turpior : utrum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animæ, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam : dicit enim Philosophus in VII *Ethic.*, cap. v, ante med., quod « mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes. » Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea, id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem : dicit enim Philosophus in VII *Ethic.*, cap. vii, in fin., quod « maxime acuti, idest, cholerici, et melancholici secundum effrenatam concupiscentiam sunt incontinentes. » Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

Sed contra est quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiæ et incontinentiæ bestias : enim dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philosophum, in VII *Ethic.*, cap. iii et vi, a med. Ergo incontinentia maxime est ex parte animæ.

Respondeo dicendum, quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quam ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ : ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici. Sed hujusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ, sed occasio sola; eo quod durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si vero

passiones adeo increscant [1] quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ : quia non salvatur in eis judicium rationis, quod continens servat, et incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit.

Quod quidem fit duobus modis, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII, non procul a fin. : uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur : quæ quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel prævolatio; alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio judicavit : unde hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima humana est corporis forma et habet quasdam vires corporeis organis utentes : quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ quæ sunt sine corporeis instrumentis, idest, ad actum intellectus et voluntatis; inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quamdam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret; etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Proverb., ult., 10 : *Mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quod Philosophus loquitur de mulieribus, quasi non habentibus judicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad secundum dicendum, quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim sequatur passionem ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet vel ex velocitate, sicut in cholericis, vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur; sicut e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est : quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem causam, sicut et in mulieribus. Hæc autem accidunt, inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

Conclusio. — Incontinentia ad animam per se spectat : ad corpus vero non ut ad veram causam, sed tantum ut ad aliquam occasionem, referri potest.

ARTICULUS II.

Utrum incontinentia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod incontinentia non sit peccatum. Quia, ut Augustinus dicit in lib. III *De lib. arb.*, cap. XVIII, col. 1295, t. 1 : « Nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap., VIII, 21 : *Scio* * *quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Ergo incontinentia non est peccatum.

* *Scivi quoniam aliter esse non possem.*

2. Præterea, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea, nullus peccat ex eo quod Deum vehementer amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens; dicit enim Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 13, col. 711, t. 1, quod « Paulus [2] per incontinentiam divini amoris dixit : Vivo ego jam non ego, ad Galat., II . » Ergo incontinentia non est peccatum.

Sed contra est quod connumeratur aliis peccatis II Timoth., 3, ubi dicitur : *Criminatores, incontinentes, immites,* etc. Ergo incontinentia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter : uno modo proprie et simpliciter;

[1] Sic cod.; Parm. : « insurgant. »
[2] Sensum reddit D. Thomas; plenius enim legitur in textu.

et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione : uno modo ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem ; alio modo ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus, Et ideo Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VIII, a med., quod « incontinentia vituperatur non solum ut peccatum, » quod scilicet est per recessum a ratione, « sed sicut malitia quædam, » inquantum pravas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid, proprie quidem inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter ; puta cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum hujusmodi, quæ secundum se videntur esse bona : circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est. Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo quod non servet modum debitum rationis etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem ; puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis male uti, puta circa concupiscentias virtutum ; circa quas dici potest aliquis esse incontinens per similitudinem : quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Joan., XV, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum ; quia ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III, a med., « quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus. »

Ad secundum dicendum, quod in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per judicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non proprie.

CONCLUSIO. —Incontinentia circa delectationum tactus concupiscentias, vitiosa est, similiter et quæ circa honores et divitias : quæ vero circa concupiscentias rerum est, quibus non contingit abuti, non peccatum est, sed ad perfectionem virtutis spectat.

ARTICULUS III.

Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Lucæ, XII, 47 : *Servus * sciens voluntatem domini sui, et non faciens,* plagis *vapulabit multis*, etc. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quam intemperatus ; quia ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. II, incontinens sciens quam prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem ; intemperatus autem judicat ea quæ concupiscit esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.

* *Qui cognovit... et non fecit.*

2. Præterea, quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile : unde et peccata in Spiritum sanctum quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius quam peccatum intemperantiæ : sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem et correctionem ; quæ nihil videtur conferre incontinenti qui scit se male agere, et nihilominus male agit ; intemperato autem videtur quod bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

3. Præterea, quanto aliquis ex majori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex majori libidine quam intemperatus, quia incontinens habet vehementes [1] concupiscentias, quas

[1] Parm. addit : « passiones et. »

non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

Sed contra est quod impœnitentia aggravat omne peccatum : unde Augustinus in lib. *De verbis Dom.*, *serm.* LXXI, c. XII, et, c. col. 455, t. 5, dicit quod « impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. » Sed sicut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII et VIII, in princ., « intemperatus non est pœnitivus, immanet enim electioni : incontinens autem omnis est pœnitivus. » Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

Respondeo dicendum, quod peccatum, secundum Augustinum, in lib. *De duab. animab.*, c. x, col. 103, t. 8, præcipue in voluntate consistit. « Voluntas enim est qua peccatur, et recte vivitur. » Et ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito; in eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis; inde est quod incontinens statim pœnitet, transeunte passione : quod non accidit de intemperato : quinimo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Proverb., II, 14, quod *lætantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Unde patet quod intemperatus est multo pejor quam incontinens, ut etiam Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia intellectus quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus et causat eam : et sic quanto est major ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involuntarium; alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus; et talis ignorantia quanto est major, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse major. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus sive per passionem sicut in incontinente, sive per habitum, sicut in intemperato. Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente; et uno quidem modo quantum ad durationem, quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assidue propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisi vel cuicumque morbo continuo, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VIII, circa princ. Alio autem modo est major ignorantia intemperati quantum ad id quod ignoratur : nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum; sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet judicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII, ante med., et cap. VIII, in fin., quod « incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, » scilicet recta æstimatio de fine.

Ad secundum dicendum, quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est ejus sanatio propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis qui se habet sicut principium in demonstrativis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

Ad tertium dicendum, quod libido voluntatis, quæ auget peccatum, major est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet. Sed libido concupiscentiæ appetitus sensitivi quandoque major est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam prævenit. Et ideo Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VII et VIII, circa med., quod « magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete »

id est, remisse « concupiscens, persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia juvenilis ! »

Conclusio. — Intemperatus multo deterius peccat, quam incontinens, cum ex habitu ille, hic vero ex passione peccet.

ARTICULUS IV.

Utrum incontinens iræ sit pejor quam incontinens concupiscentiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod incontinens iræ sit pejor quam incontinens concupiscentiæ. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior; unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. vii, a med. : « Non enim si quis fortibus et superexcedentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. » Sed sicut Heraclitus dixit, « difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram. » Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ quam incontinentia iræ.

2. Præterea, si passio propter suam vehementiam totaliter auferat judicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de judicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ : iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per Philosophum, in VII *Ethic.*, cap. vi, in princ. Ergo incontinens iræ est pejor quam incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius, quanto est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quam adulterium, ad quod perducit concupiscentiæ incontinentia. Ergo incontinentia iræ est gravior quam incontinentia concupiscentiæ.

Sed contra, est quod Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. vi, quod minus turpis est incontinentia iræ quam incontinentia concupiscentiæ.

Respondeo dicendum, quod peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Uno modo ex parte passionis, ex qua ratio superatur : et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est quam incontinentia iræ, quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem quam motus iræ.

Et hoc propter quatuor,, quæ Philosophus tangit in VII *Ethic.*, loc. cit. : primo quidem, quia motus iræ participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictæ; sed motus concupiscentiæ totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem. Secundo, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus choleræ, quæ tendit ad iram : unde magis est in promptu quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat; unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi quam ex concupiscentibus[1] concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quærit manifeste operari; sed concupiscentia quærit latebras et dolose subintrat. Quarto, quia concupiscens delectabiliter operatur; sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus.

Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ quantum ad malum in quod quis incidit a ratione discedens : et sic incontinentia iræ est, ut plurimum, gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod difficilius est assidue pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua; sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat judicium rationis, sed quia in nullo procedit secundum judicium rationis : et ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte eorum in quæ incontinens deducitur.

Conclusio. — Quamquam secundum passionis rationem concupiscentiæ incontinentia turpior sit quam iræ; quantum tamen ad malum sequens.

[1] Non inepte, ut in Parm. : « non concupiscentes. »

gravior est iræ incontinentia quam concupiscentiæ.

QUÆSTIO CLVII.

DE CLEMENTIA ET MANSUETUDINE.

(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de clementia, et mansuetudine, et vitiis oppositis.

Circa ipsas autem virtutes quæruntur quatuor : 1° utrum clementia et mansuetudo sint idem; 2° utrum utraque earum sit virtus; 3° utrum utraque earum sit pars temperantiæ ; 4° de comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod clementia et mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. v. Ira autem est appetitus vindictæ. Cum ergo clementia sit « lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis pœnis, » ut Seneca dicit in II *De clementia*, cap. III, circ. princ., per pœnas autem fiat vindicta, videtur quod clementia et mansuetudo sint idem.

2. Præterea, Tullius dicit in II *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « clementia est virtus per quam animus temere concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur ; » et sic videtur quod clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit, in *Regul.*, § 10, col. 1383, t. 1, causatur ab ira, circa quam est mansuetudo et clementia. Ergo videtur quod clementia et mansuetudo sint penitus idem.

3. Præterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiæ, scilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint penitus idem.

Sed contra est quod secundum prædictam definitionem Senecæ, « clementia est lenitas superioris adversus inferiorem. » Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, ante med., virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem exteriores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes, quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eumdem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licet specie differant : sicut ad justitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem; et ideo liberalitas concurrit cum justitia in hoc effectu qui est abstinere a furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat pœnam; ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva pœnarum : quod quidem impediri posset per excessum iræ.

Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum iræ, concurrit in eumdem effectum cum clementia ; differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa interioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem iræ.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictæ appetitum ; sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exterius adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum, quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, provenit quod non placet ei per se pœna ejus, sed solum in ordine ad aliud, puta ad justitiam vel ad correctionem ejus qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas, quod pertinet ad clementiam, et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quod « animus concitatus in odium, » scilicet ad pravius puniendum, « per clementiam retinetur, » ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed pœnæ.

Ad tertium dicendum, quod mansuetudini, quæ est directe circa iras, proprie opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ ; sed crudelitas im-

portat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca in II *De clementia*, cap. IV, quod « crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent. » Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici sævi, vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

Conclusio. — Quamquam mansuetudo, ut iræ moderativa, in eumdem concurrat effectum cum clementia, diversa tamen ab ea est, quod clementia moderativa sit exterioris punitionis, mansuetudo vero interioris passionis.

ARTICULUS II.

Utrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod neque clementia, neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed tam clementia quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt : nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea, mansuetudo sive mititas ponitur Matth., v, inter beatitudines, et inter fructus, ad Galat., v. Sed virtutes differunt et a beatitudiuibus et a fructibus. Ergo non continetur sub virtute.

Sed contra est quod dicit Seneca in II *De clementia*, cap. v. in princ. : « Clementiam et mansuetudinem omnes viri boni præstabunt. » Sed virtus est proprie quæ pertinet ad bonos viros : nam « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur II *Ethic.*, cap. VI. Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

Respondeo dicendum, quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. ult. Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine : nam clementia, diminuendo pœnas, aspicit ad rationem, ut Seneca dicit in II *De clementia*, cap. v, a princ. Similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. v. Unde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo non directe opponitur severitati : nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde secundum hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est. Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit ; clementia autem diminutiva est pœnarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. III, in princ., habitus qui medium tenet in ira, est innominatus ; et ideo virtus nominatur a diminutione iræ, quæ significatur nomine mansuetudinis : eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiæ, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum, quam ab hoc deficere, quia vix alicui nimis parvæ videntur injuriæ sibi illatæ, ut dicit Sallustius, *In conjur Catil.*, ante med, *orat. Cæsar.* Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit justitia legalis : sed propter aliqua particularia considerata clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca in II *De clementia*, cap. ult., a med. : « Clementia hoc primum præstat ut qui dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet : venia vero debitæ pœnæ remissio est. » Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem, sicut epicheia ad justitiam legalem, cujus pars est severitas quantum ad inflictionem pœnarum secundum legem ; differt tamen clementia ab epicheia, ut infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod beatitudines sunt actus virtutum ; fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum : et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem et beatitudinem, et fructum.

Conclusio. — Tam clementia, quam mansuetudo virtutes sunt, per quas secundum rectam rationem moderamur affectum iræ.

ARTICULUS III.

Utrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum, ut dictum est. Hoc autem Philosophus in V *Ethic.*, cap. x, attribuit epicheiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut supra habitum est. Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea, Seneca dicit in II *De clementia*, cap. iv, circa med. : « Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare. » Hoc autem opponitur clementiæ et mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quod clementia et mansuetudo sint partes prudentiæ magis quam temperantiæ.

Sed contra est quod Seneca dicit in II *De clementia,* cap. iii, circ. princ., quod « clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. » Tullius etiam, lib. II *De invent.*, aliquant. ante finem, ponit clementiam partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod partes assignantur virtutibus principalibus secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit: sicut modus et nomen justitiæ in quadam æqualitate consistit; fortitudinis autem in quadam firmitate; temperantiæ autem in quadam refrenatione, inquantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione consistunt, quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo vero est obligativa iræ, ut ex dictis patet.

Et ideo tam clementia quam mansuetudo adjunguntur temperantiæ sicut virtuti principali ; et secundum hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in diminutione pœnarum duo sunt consideranda. Quorum unum est quod diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis; et secundum hoc pertinet ad epicheiam. Aliud autem est quædam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum: et hoc proprie pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca dicit, lib. II *De clement.*, cap. iii, circ. princ., quod « clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. » Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca, loc. cit., quod « clementia est quædam lenitas animi : » nam e converso, austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum, quod adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quædam forma ejus, quam secundum materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est, licet non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum, quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexione humanæ speciei; ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, ut puta cum aliquis usum rationis amittit: et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter omni homini amicus, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. i. Insania autem quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

Conclusio. — Clementia et mansuetudo, cum in quodam concupiscentiarum moderamine consistant, virtuti temperantiæ, ut potentiales illius partes, adjunguntur.

ARTICULUS IV.

Utrum clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipue consistit in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quæ est in Dei[1] cognitione. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem: dicitur enim Jacobi, I, 21: *In mansuetudine suscipite insitum verbum;* et Eccli., V, 13: *Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei*; et Dionysius dicit in *Epist.* VIII *ad Demophilum*, col. 1083, t. 1: « Moysen[2] propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. » Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Præterea, tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur a Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo: dicitur enim Eccli., I, 34, quod *beneplacitum est* Deo *fides et mansuetudo:* unde et specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens, Matth., XI, 29: *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde;* et Hilarius dicit cap. IV, *In Matth.*, § 3, col. 932, t. 1, quod « per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis. » Est etiam hominibus acceptissima; unde dicitur Eccli., III, 19: *Fili, in mansuetudine perfice opera tua, et super hominum gloriam diligeris*; propter quod et Proverb., XX, 28, dicitur quod *clementia thronus regius roboratur.* Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimæ virtutes.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. I *De serm. Dom. in monte*, c. II, col. 1232, t. 3, quod « mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt malo, sed vincunt in bono malum. » Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum: quia super illud I ad Timoth., IV, *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii quod « summa religionis christiamæ in pietate consistit. » Ergo mansuetudo et clementia sunt maximæ virtutes.

Sed contra est quia non ponuntur virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundum quid et in aliquo genere. Non autem est posssibile quod clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter, quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt a malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, et etiam prudentia, et justitia, sunt simpliciter majores virtutes quam clementia et mansuetudo.

Sed secundum quid nihil prohibet clementiam et mansuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere judicet veritatem: et propter hoc mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui. Unde dicitur Eccli., X, 31: *Fili, in mansuetudine serva animam tuam.* Quamvis concupiscentiæ delectationum tactus sint turpiores et magis continue infestent, propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet. Clementia vero in hoc quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, et eorum mala impedimus.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum, et hoc dupliciter: primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est; alio modo quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit in II *De doct. christ.*, c. VII, col. 39, t. 3: « Mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectæ, quasi nos melius sapere meliusque præcipere possimus. »

Ad secundum dicendum, quod mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eumdem effectum

[1] Parm.: « quæ in Dei congnitione consistit. »
[2] Corderius: « Moysen, propter magnam suam mansuetudinem, Dei conspectu dignum fuisse judicatum. »

cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, inquantum concurrunt in eumdem effectum qui est prohibere mala proximorum; differunt tamen quantum ad motivum : pietas enim removet mala proximorum ex reverentia, quam habet ad aliquem superiorem, puta Deum vel parentem : misericordia vero removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contristatur, inquantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est, quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere et tristari; mansuetudo autem hoc facit, iuquantum removet iram incitantem ad vindictam; clementia vero hoc facit ex animi lenitate, inquantum judicat esse æquum ut aliquis non amplius puniatur.

Conclusio. — Non nisi secundum quid, dispositive videlicet, clementia et mansuetudo potissimæ virtutes sunt.

QUÆSTIO CLVIII.

DE IRACUNDIA

(In octo articulos divisa.)

Postea considerandum est de vitiis oppositis : et primo de iracundia, quæ opponitur mansuetudini; secundo de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.

Circa iracundiam quæruntur octo : 1° utrum irasci possit esse aliquando licitum; 2° utrum ira sit peccatum; 3° utrum sit peccatum mortale; 4° utrum sit gravissimum peccatorum; 5° de speciebus iræ; 6° utrum ira sit vitium capitale; 7° quæ sint filiæ ejus; 8° utrum habeat vitium oppositum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum irasci sit licitum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod irasci non possit[1] esse licitum. Hieronymus enim exponens illud Matth., v, *Qui irascitur fratri suo*, col. 36, t. 7, dicit: « In quibusdam codicibus additur, *Sine causa* : cæterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur ». Ergo irasci nullo modo licitum est.

2. Præterea, secundum Dionysium, iv cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1, « malum[2] animæ est sine ratione esse. » Sed ira semper est sine ratione; dicit enim Philosophus in VII *Ethic.*, cap. vi, in princ., quod « ira non perfecte audit rationem; » et Gregorius dicit in V *Moral.*, c. xlv, § 78, col. 723, t. 1, quod « cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat; » et Cassianus dicit in lib. VIII *De institut. cœnob.*, cap. vi, col. 333, t. 1 : « Qualibet ex causa iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis. » Ergo irasci semper est malum.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ, ut Glossa[3] *ord.*, col. 351, t. 1, dicit super Lev., xix, 17 : *Non oderis fratrem tuum in corde tuo*. Sed appetere ultionem non videtur esse licitum : sed hoc est Deo reservandum, secundum illud Deuter., xxxii, 35 : *Mea est ultio*. Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

4. Præterea, omne illud quod abducit nos a divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos a divina similitudine, quia *Deus cum tranquillitate judicat*, ut habetur Sap., xii, 18. Ergo irasci semper est malum.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* xi *op.*[4] *imperf.*, aliquant. a princ. : « Qui sine causa irascitur, reus erit; qui vero cum causa, non erit reus; nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur. » Ergo irasci non semper est malum.

Respondeo dicendum, quod ira proprie loquendo, est passio quædam appetitus sensitivi, a qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quod dupliciter potest in eis malum inveniri : uno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundum objectum passionis; sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum; est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat; et ideo invidia mox nominata sonat aliquid mali, ut Philoso-

[1] Sic cod.; Parm. : « Non sit. »

[2] « Omnino malum est quod a ratione deflexerit. »

[3] Ex Augustino desumpta, l. III *Quæst. in Heptateuchum*, col. 708, t. 3.

[4] *Opus imperfectum in Matth.*, non est D. Chrysostomi.

phus dicit in II *Ethic.*, cap. VI, a med. Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ: potest enim vindicta et bene et male appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, id est, secundum superabundantiam, vel defectum ipsius: et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur, plus, vel minus præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes: et secundum hoc ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Et sic accipit iram Hieronymus: loquitur enim de ira, qua quis irascitur contra proximum, quasi malum ejus intendens. Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus in IX *De civ. Dei*, cap. IV, col. 258, t. 7, ira et aliæ passiones animæ dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatæ secundum rationem, sive non; et secundum hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum, quod ira dupliciter se potest habere ad rationem: uno quidem modo antecedenter, et sic trahit rationem a sua rectitudine, unde habet rationem mali; alio modo consequenter, prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis; et hæc ira est bona, quæ dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit in V *Moral.*, ut sup., § 83, col. 727, t. 1: « Curandum summopere est ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, nec quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nunquam recedat. » Hæc autem ira, etsi in ipsa executione actus judicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius ibidem, § 82, dicit quod « ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excæcat. » Non est autem contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus quod est a ratione deliberatum: quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum, quod appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est; sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem et bonum justitiæ conservandum, laudabile est: et in hoc potest tendere appetitus sensitivus, inquantum movetur a ratione; et dum vindicta secundum ordinem judicii fit, a Deo fit, cujus minister est potestas puniens, ut dicitur Rom., XIII.

Ad quartum dicendum, quod Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni: sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus, quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cujus motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit in V *Moral.*, ut sup., § 83, quod « tunc robustius ira contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur. »

Conclusio. — Secundum rectam rationem irasci laudabile est.

ARTICULUS II.

Utrum ira sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur. Sed passionibus non demeremur sicut nec vituperamur, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. V, circa med. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, in omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit, lib. III *De lib. arb.*, c. XVIII, col. 1295, t. 1. Sed iram homo vitare non potest: quia super illud psal. IV, *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa *ord.* Cassiod., col. 849, t. 1, quod « motus iræ non est in potestate nostra. » Philosophus etiam in VII *Ethic.*, cap. VI, circa med., dicit quod « iratus cum tristitia operatur; » tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

4. Præterea, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II lib. *Orth. fid.*, c. IV, col. 875, et l. IV, col. 1195, t. 1. Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiæ,

quæ est irascibilis; unde et Hieronymus dicit in quadam *Epistola*, LXXIX, § 9, col. 731, t. 1, quod « irasci est hominis. » Ergo irasci non est peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes., IV, 31 : *Omnis ira et indignatio tollatur a vobis.*

Respondeo dicendum, quod ira, sicut dictum est, proprie nominat quamdam passionem. Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona, inquantum ratione regulatur; si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo : primo quidem quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus : et vocatur ira per zelum. Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis, puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ et correctio culpæ, erit appetitus iræ vitiosus ; et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus iræ non immoderate fervescat nec interius, nec exterius : quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiamsi aliquis appetat justam vindictam.

Ad primum ergo dicendum, quod quia passio potest esse regulata ratione, vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii ; secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis ; et e contrario secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti vel vituperabilis. Unde et Philosophus ibidem dicit quod « laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur. »

Ad secundum dicendum, quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus ejus sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum, quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis ; et ideo motus qui præveniunt judicium rationis non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat ; quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire, ne [1] insurgat. Et secundum hoc dicitur quod motus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de injuria, quam æstimat sibi illatam ; et ex hac tristitia movetur ad appetendum vindictam.

Ad quartum dicendum, quod irascibilis in homine naturaliter subjicitur rationi : et ideo actus ejus in tantum est homini naturalis, inquantum est secundum rationem ; inquantum vero est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

CONCLUSIO. — Ira peccatum est, si modum rationis excedat.

ARTICULUS III.

Utrum omnis ira sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Job, v, 2 : *Virum * stultum interficit iracundia ;* et loquitur de interfectione spirituali, a qua peccatum mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

* *Vere stultum.*

2. Præterea, nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam ; dicit enim Dominus Matth., v : *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio* ; ubi dicit Glossa quod per illa tria quæ ibi tanguntur, scilicet « judicium, concilium et gehenna, diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur. » Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea, quidquid contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieronymum super illud Matth., v, *Qui irascitur fratri suo*, col. 36, t. 7, ubi dicit[2]

[1] Sic cod.; Parm. : « Si. »

[2] Implicite quidem, cum dicat per præcepta dilectionis inimicorum, etc., omnem iræ occasionem tolli.

quod hoc est contra proximi dilectionem. Ergo ira est peccatum mortale.

Sed contra est quods uper illud psal., IV, *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa *ord.*, col. 849, t. 1 :« Venialis est ira quæ non ducitur ad effectum. »

Respondeo dicendum, quod motus iræ potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est: uno modo ex parte appetibilis, utpote cum aliquis appetit injustam vindictam : et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati et justitiæ. Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus iræ prævenit judicium rationis ; vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiamsi actus inferatur, non esset peccatum mortale : puta si aliquis parum trahit aliquem puerum per capillos vel aliquid hujusmodi. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantum ad modum irascendi, utpote si nimis ardenter irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa iræ ; et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis; potest tamen contingere quod sit peccatum mortale, puta si ex vehementia iræ aliquis excidat a dilectione Dei et proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet non refrenando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei, vel in injuriam proximi.

Ad secundum dicendum, quod Dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis : *Qui occiderit, reus erit judicio*. Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem læsionem : cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale, sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet.

Conclusio. — Ira, qua quis injustam appetit vindictam, peccatum mortale est : ira vero ex passione, et qua in modico vindictam expetimus, veniale est peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum ira sit gravissimum peccatum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus, *Hom.* XLVII *in Joann.*, ad fin., quod « nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu et multo magis anima. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse pejus : quia, sicut Augustinus dicit in *Enchirid.*, cap. XII, col. 237, t. 6, « malum dicitur aliquid, quia nocet. » Ira autem maxime nocet, quia aufert homini rationem per quam est dominus sui ipsius : dicit enim Chrysostomus, loc. cit., quod « inter iram et insaniam nihil differt, sed temporarius quidam dæmon est, imo quam qui dæmonio vexatur, gravior. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, interiores motus dijudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed contra est quod ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem: dicit enim Augustinus in *Regula*, § 10, col. 1383, t. 1: « Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca. » Non ergo ira est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, inordinatio iræ secundum duo attenditur, scilicet secundum indebitum appetibile, et secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum : appetit enim ira malum pœnæ alicujus sub ratione boni, quod est vindicta: et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi, puta cum invidia et odio; sed odium appetit absolute malum alterius, inquantum hujusmodi ; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione justæ vindictæ. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira : quia pejus est appetere malum sub ratione mali, quam sub

ratione boni ; et pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor, vel gloria, quam sub ratione rectitudinis justitiæ.

Sed ex parte boni, sub cujus ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam absolute loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quam concupiscentiæ, quanto melius est bonum justitiæ, quod appetit iratus, quam bonum delectabile, vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. IV, quod « incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ. »

Sed quantum ad inordinationem [1], quæ est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motus, secundum illud Prov., XXVII, 4 : *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor : et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit in V *Moral.*, c. XLV, § 79, col. 724, t. 1 : « Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti : ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. »

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum [2] iræ, qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod homicidium non minus provenit ex odio vel invidia quam ex ira ; ira tamen levior est, inquantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Ira, quamvis quantum ad inordinationem attinet, quæ est secundum irascendi modum, quamdam excellentiam habeat propter vehementiam et velocitatem sui motus; invidia tamen, odium et concupiscentia sunt graviora peccata, ut non possit dici gravissimum peccatorum.

ARTICULUS V.

Utrum Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, et quidam difficiles.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter determinentur species iracundiæ a Philosopho in IV *Ethic.*, cap. V, ubi dicit quod « iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, sive graves. » Quia secundum ipsum « amari » dicuntur « quorum ira difficile solvitur, et multo tempore manet. » Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

2. Præterea, « difficiles » sive « graves » dicit ibid. esse « quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. » Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quod idem sint difficiles et amari.

3. Præterea, Dominus, Matth., V, ponit tres gradus iræ, cum dicit : *Qui irascitur fratri suo ; et qui dixerit fratri suo, Racha ; et qui dixerit fratri suo, Fatue* : qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quod prædicta divisio iræ non sit conveniens

Sed contra est quod Gregorius, lib. *Nyss.*[3] *De nat. hom.*, cap. XXI, dicit quod tres sunt irascibilitatis species, scilicet « ira, » quæ vocatur fellea [4], « et mania, » quæ vocatur insania, et « furor. » Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam « iram felleam » dicit esse quæ principium et motum habet, quod Philosophus, loc. sup. cit., attribuit acutis ; « maniam » vero dicit esse iram quæ permanet, et in vetustatem devenit, quod Philosophus attribuit amaris ; « furorem » autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eamdem etiam divisionem ponit Damascenus in II lib. *Orth. fid.*, cap. XVI, col. 934, t., 1. Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod prædicta distinctio potest referri vel ad passionem

[1] Ita cum Mss. plurimis edit. passim. Al. : « ad ordinationem. »
[2] Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. plurimi. Nicolai cum codd. Cam., et Par. : « modum. »
[3] Liber *De nat. hom.* Restituendus est Nemesio.

[4] Sic ab interprete veteri redduntur græcæ voces ὀργὴ, μῆνις et κότος ; novus autem sic vertit apud Migne : « excandescentia, simultas et inimicitia. »

iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est, cum de passione iræ ageretur. Et sic præcipue videtur poni a Nemesio et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundum quod pertinet ad peccatum iræ, prout ponitur a Philosopho.

Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi : primo quidem ex ipsa iræ origine; et hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo ex ipsa iræ duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat : quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scilicet injuria illata, nimis manet in memoria hominis : unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit : et ideo sunt sibi ipsis « graves et amari [1]. » Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit : et hoc pertinet ad « difficiles » sive « graves, » qui non dimittunt iram, quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum, quod utrique, scilicet « amari » et « difficiles, » habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam : et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ : et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum, quod gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species, sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur; et quantum ad hoc dicit : *Qui irascitur fratri suo*. Secundum autem est, cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius etiam antequam prorumpat in effectum ; et quantum ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo, Racha*, quod est interjectio irascentis. Tertius gradus est quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ : minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo : et ideo quantum ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo, Fatue*. Et sic patet quod secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est, multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur judicium, quod minus est; quia, ut Augustinus dicit, lib. I *De serm. Dom. in monte*, c. IX, § 24, col. 1241, t. 3, « in judicio adhuc defensioni datur locus ; » in secundo vero ponitur concilium in quo judices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat : in tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

CONCLUSIO. — Vera est illa Philosophi doctrina, qua docet, iracundorum quosdam esse acutos, quosdam amaros, et quosdam difficiles.

ARTICULUS VI.

Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, odium est gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

3. Præterea, super illud Proverb., XXIX, *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Glossa *ordin.*, col. 1112, t. 1 : « Janua est omnium vitiorum iracundia; qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta autem, ad omne facinus armabitur animus. » Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, c. XLV, § 87, col. 621, t. 2, ponit iram inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex præmissis patet, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quod ex ea multa vitia oriri pos-

[1] Parm. : « mali. »

sunt duplici ratione : primo ex parte sui objecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justi vel honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est. Alio modo ex suo impetu quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia ex qua oritur ira ut plurimum, non est acediæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuria illata.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum ejus multa peccata committantur. Ira autem, quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali : et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur esse janua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, idest, impediendo judicium rationis, per quod homo retrahitur a malis : directe autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ ejus.

Conclusio. — Ira vitium est capitale, siquidem ex ipsa multa et varia vitia oriuntur.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter assignentur sex filiæ iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, et clamor, indignatio et blasphemia.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiæ iræ quæ sunt : « rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. » Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ, lib. *Comm. in Deut.*, cap. xvi, § 4, col. 366, t. 5. Non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea, odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit in *Regula*, § 10, col. 1383, t. 1. Ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, c. xlv, § 87, col. 620, t. 2. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, ibid., § 88, assignat has filias iræ.

Respondeo dicendum, quod ira potest tripliciter considerari : uno modo secundum quod est in corde, et sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte ejus contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit : et sic ponitur « indignatio. » Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Job, xv, 2 : *Numquid sapiens...... implebit ardore stomachum?* Et sic ponitur tumor mentis.

Alio modo consideratur ira, secundum quod est in ore; et sic ex ira duplex inordinatio procedit : una quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est de eo qui dicit fratri suo, Racha; et sic ponitur « clamor, » per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. Alia etiam est inordinatio, secundum quod aliquis prorumpit in verba injuriosa : quæ quidem si sint contra Deum, erit « blasphemia, » si autem contra proximum, « contumelia. »

Tertio modo consideratur ira, secundum quod procedit usque ad factum; et sic ex ira oriuntur « rixæ; » per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis; quia, ut dicitur Eccli., x, 14, *initium superbiæ hominis apostatare a Deo*; id est, recedere a veneratione ejus, est prima superbiæ pars : et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum, quod odium, et si aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet, tristitiam; sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata, quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex ira.

Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia; sed pro quodam conatu sive audacia ho-

minis intentantis vindictam; audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

Conclusio. — Rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia, sex filiæ iræ sunt.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, assimilatur Deo qui *cum tranquillitate judicat*, Sap., XII, 18. Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

2. Præterea, defectus ejus quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat Seneca in lib. quem fecit *De ira*, lib. I, cap. XII. Ergo videtur quod defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea, « malum hominis, » secundum Dionysium, cap. IV *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1, « est præter rationem esse.[1] » Sed subtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum judicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit *Super Matth., Hom.* XI, *op.* [2] *Imperf.*, inter princ. et med.: « Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum. »

Respondeo dicendum, quod ira dupliciter potest intelligi. Uno modo ut est simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex judicio rationis pœnam infligit: et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem: « Iracundia, quæ cum causa est, non est iracundia, sed judicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis. » Qui autem cum causa irascitur, ira illius jam non est ex passione: ideo judicare dicitur, non irasci. Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione ex transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis iræ vitiosus est, sicut et defectus voluntarii motus ad puniendum secundum judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui totaliter non irascitur, cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex judicio punit.

Ad secundum dicendum, quod passio iræ utilis est, sicut et omnes alii motus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat: alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui inordinate agit, judicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est. Et ideo sicut remotio effectus est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis judicii rationis.

Conclusio. — Defectus iræ consequentis judicium rationis, vitiosus est.

QUÆSTIO CLIX.

DE CRUDELITATE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de crudelitate; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum crudelitas opponatur clementiæ; 2° de comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum crudelitas opponatur clementiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in II *De clementia*, cap. IV, quod « illi vocantur crudeles,

[1] « Animo malum est quod a ratione deflexerit. » Corder.

[2] Opus istud D. Chrysostomo merito abjudicatur.

qui excedunt modum in puniendo, » quod contrariatur justitiæ. Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea, Jerem., VI, 23, dicitur: *Crudelis est et non miserebitur*; et sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, ut supra dictum est. Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea, clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, ut dictum est. Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb., XI, 17: *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit.* Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed contra est quod dicit Seneca in II *De clementia*, cap. IV, in princ., quod « opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis pœnis. »

Respondeo dicendum, quod nomen crudelitatis a cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem, ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra, quod clementia importat quamdam animi lenitatem, sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directe crudelitas clementiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut diminutio pœnarum quæ est secundum rationem, pertinet ad epicheiam; sed ipsa dulcedo affectus, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus pœnarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum, quod misericordia et clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit et abhorret miseriam alienam; aliter tamen et aliter: nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficii collationem; ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum; et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ quam misericordiæ; tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad tertium dicendum, quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri.

Quamvis etiam dici possit quod ipsa beneficii subtractio quædam pœna est.

Conclusio. — Cum crudelitas asperitatem in pœnis inferendis, clementia vero lenitatem in pœnis remittendis vel mitigandis importet, manifestum hinc est crudelitatem oppositam esse clementiæ.

ARTICULUS II.

Utrum crudelitas a sævitia sive feritate differat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod crudelitas a sævitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur et sævitia et crudelitas. Ergo videtur quod sævitia et crudelitas sint idem.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. X *Etymolog.*, § 250, col. 394, t. 3, quod « severus dicitur quasi sævus verus; tenet enim sine pietate justitiam »; et sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in judiciis; quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est, ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sævitia.

3. Præterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam in defectu; quod quidem contrariatur et virtuti quæ est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati, et sævitiæ, videlicet remissio, vel dissolutio: dicit enim Gregorius, XX *Moral.*, c. V, § 14, col. 144, t. 2: « Sit amor sed non emolliens; sit vigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderate sæviens; sit pietas, sed non plus quam expediat parcens. » Ergo sævitia est idem crudelitati.

Sed contra est quod Seneca dicit in II *De clementia*, cap. IV, circa med., quod « ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, sive sævus. »

Respondeo dicendum, quod nomen sævitiæ et feritatis a similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sævæ. Hujusmodi enim animalia nocent hominibus ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua justitiæ causa, cujus consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo,

proprie loquendo, feritas vel sævitia dicitur, secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate : nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut et aliæ hujusmodi bestiales affectiones.

Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo : et ideo crudelitas differt a sævitia sive feritate, sicut malitia humana differt a bestialitate, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. v.

Ad primum ergo dicendum, quod clementia est virtus humana : unde directe ipsi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sævitia vel feritas continetur sub bestialitate : unde non directe opponitur clementiæ, sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus, lib. VII *Ethic.*, circa princ., vocat heroicam, vel divinam, quæ secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Unde potest dici quod sævitia directe opponitur dono pietatis.

Ad secundum dicendum, quod severus non dicitur simpliciter sævus, quia hoc sonat in vitium; sed dicitur sævus circa veritatem [1] propter aliquam similitudinem sævitiæ, quæ non est diminutiva pœnarum.

Ad tertium dicendum, quod remissio in puniendo non est vitium, nisi inquantum prætermittitur ordo justitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem sævitiæ.

Conclusio. — Diversa est crudelitas a sævitia, sicut humana malitia a bestialitate.

QUÆSTIO CLX.

DE MODESTIA.

(In duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de modestia : et primo, de ipsa in communi; secundo, de singulis quæ sub ea continentur.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum modestia sit pars temperantiæ; 2° quæ sit materia modestiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum modestia sit pars temperantiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod modestia non sit pars temperantiæ. Modestia enim a modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus : nam virtus ordinatur ad bonum; « bonum » autem, ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni*, cap. iii, col. 553, t. 8, « consistit in modo, specie et ordine. » Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea, laus temperantiæ videtur consistere præcipue in quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non ejus pars.

3. Præterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud II ad Timoth., ii, 24 : *Servum Dei* non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati.* Sed correctio delinquentium est actus justitiæ vel charitatis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod modestia magis sit pars justitiæ quam temperantiæ. * *Domini.*

Sed contra est quod Tullius, lib II *De invent.*, aliquant. ante fin., ponit modestiam partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes esse regulatam : sicut supra dictum est, quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; præter quam est necessaria liberalitas quæ fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quædam virtus moderativa in quibus non est ita difficile moderari; et hæc virtus vocatur modestia, et adjungitur temperantiæ tamquam principali.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen commune quandoque appropriatur

[1] Al. : « severitatem. »

his quæ sunt infima, sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum; ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad secundum dicendum, quod aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam, sicut forte vinum temperatur; sed moderatio requiritur in omnibus; et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia vero ad mediocres.

Ad tertium dicendum, quod modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

Conclusio. — Cum temperantia in delectationibus tactus, quæ sunt moderatu difficillimæ, coercendis occupetur : modestia vero in aliis delectationibus moderatu facilioribus, versetur : patet hinc temperantiæ, ut virtuti principali, conjunctam esse modestiam, ob idque hanc illius esse partem potentialem.

ARTICULUS II.

Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus ad Philip., IV, 5, mandat ut *modestia* nostra *nota sit omnibus hominibus*. Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

2. Præterea, virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur a virtute justitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Præterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium, et circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est proprie virtutum intellectualium, neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

Sed contra, in omnibus prædictis oportet observare modum, a quo modestia dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, modestia differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus specialem quamdam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt.

Sed præter hoc Tullius, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum : et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa communia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur « humilitas. » Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; et hoc moderatur « studiositas, » quæ opponitur curiositati. Tertium autem quod pertinet ad corporales motus et actiones; ut scilicet decenter et honeste fiant tam in his quæ serio quam in his quæ ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus et in aliis hujusmodi.

Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes; sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem et alia hujusmodi, de quibus supra dictum est. Aristoteles autem, lib. IV *Ethic.*, cap. VIII, circa delectationem ludorum posuit « eutrapeliam, » ut dictum est; quæ omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de modestia, prout est circa exteriora; et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum, quod sub modestia continentur diversæ virtutes, quæ a diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem, quanta est justitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ

est circa passiones : quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus, nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

Conclusio. — Modestia, non modo circa exteriores, sed etiam circa interiores hominum actiones versatur, ut earum moderatrix.

QUÆSTIO CLXI.

DE SPECIEBUS MODESTIÆ, ET PRIMO DE HUMILITATE.

(In sex articulos divisa.)

Postea considerandum est de speciebus modestiæ : et primo de humilitate et superbia, quæ ei opponitur; secundo, de studiositate et curiositate ipsi opposita; tertio, de modestia, secundum quod est in verbis vel in factis ; quarto, de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum.

Circa humilitatem quæruntur sex : 1° utrum humilitas sit virtus ; 2° utrum consistat in appetitu, vel in judicio rationis ; 3° utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subjicere ; 4° utrum sit pars modestiæ vel temperantiæ ; 5° de comparatione ejus ad alias virtutes ; 6° de gradibus humilitatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum humilitas sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundum illud ps. CIV, 18 : *Humiliaverunt in compedibus pedes ejus*. Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium : dicitur enim Eccli., XIX, 23 : *Est qui nequiter humiliat se*. Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis quæ tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

4. Præterea, « virtus est dispositio perfecti, » ut dicitur in VII *Phys.*, text. 17 et 18. Sed humilitas videtur esse imperfectorum; unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

5. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones et passiones, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III. Sed humilitas non connumeratur a Philosopho inter virtutes quæ sunt circa passiones : nec etiam continetur sub justitia , quæ est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

Sed contra est quod Origenes dicit, *Hom.* VIII *in Luc.*, col. 1821, t. 3, exponens illud Luc, I : *Respexit humilitatem ancillæ suæ* : « Proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur : ait quippe Salvator : Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, habet bonum arduum aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni ; et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi ; secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra, quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem ; circa illos autem qui se habent per modum retractionis [1] oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quæ temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa : et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quæ firmet animum contra desperationem et impellat ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam ; et hæc est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quædam virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, § 116, col. 379, t. 3, « humilis dicitur quasi humo acclinis, » idest, imis inhærens. Quod quidem contingit dupliciter : uno

[1] Sic cod. ; Parm. addit : « et resilitionis, ex parte appetitus. »

modo ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio dejicitur, et sic humilitas est pœna; alio modo a principio intrinseco; et hoc potest fieri quandoque quidem bene, puta cum aliquis considerans suum defectum tenet se infimis secundum suum modum, sicut Abraham dixit ad Dominum Gen., XVIII, 27 : *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis*; et hoc modo humilitas ponitur virtus : quandoque autem potest fieri male, puta cum homo honorem suum non intelligens, comparat se jumentis insipientibus, et similis fit illis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem dejectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem : unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit [1] in quadam *Epist.*, CXLIX, § 28, col. 642, t. 2, quod est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundum interiorem modum animæ; et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus, quia virtus non consistit [2] in exterioribus sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum, in lib. II *Ethic.*, c. V, a med.

Ad tertium dicendum, quod humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna præter rationem rectam; magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati; sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod perfectum dicitur aliquid dupliciter : uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud; et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam; alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam aut statum, aut tempus; et hoc modo virtuosus est perfectus; cujus tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isa., XL, 17 : *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo*; et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur : et ideo continetur sub justitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.

Conclusio. — Humilitas est virtus, qua animus firmatur, ne inordinate extollatur.

ARTICULUS II.

Utrum humilitas consistat circa appetitum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa judicium rationis. Humilitas enim superbiæ opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quæ pertinent ad cognitionem : dicit enim Gregorius, XXXIV *Moral.*, c. XXII, § 46, col. 743, t. 2, « quod superbia cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos indicatur; » unde et in psal. CXXX, 1, dicitur : *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei*; oculi autem maxime deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parva.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De virginit.*, c. XXXI, col 413, t. 6, quod « humilitas pœne [3] tota disciplina christiana est. » Nihil ergo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud I ad Cor., XII, 31 : *Æmulamini charismata meliora*. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum sed magis æstimationem.

3. Præterea, ad eamdem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem; sicut eadem fortitudo est quæ refrenat audaciam, et quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ ac-

[1] Implicite.

[2] Hunc locum sic legit Nicolai : « Etsecundum hoc humilitas, quæ proprie ponitur virtus, non consistit, » etc.

[3] Paulo aliter : « Contra superbiam matrem invidentiæ maxime militat universa disciplina christiana. »

cidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate : quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum : dicit enim quod humilitas est « habitus non superabundans sumptibus et præparationibus. » Ergo non est circa motum appetitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De pœnitentia*, *serm.* CCCLI, c. I, col. 1536, t. 5, quod « humilis est qui eligit abjici in domo Domini magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. » Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quam circa æstimationem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione ejus quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitus.

Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est, quod humilitas proprie est directiva et moderativa motus appetitus.

Ad primum ergo dicendum, quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, in quantum excludit reverentiam et timorem; consueverunt enim timentes et verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum, quod tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur; sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in majora tendat, hoc non est contra humilitatem, præsertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur, quod ei se magis per humilitatem subjicit. Unde Augustinus dicit in lib. *De pœnitentia,* loc. cit. in arg. Sed cont. : « Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se projicit, ab illo erigitur ; qui adversus illum se erigit, ab illo projicitur. »

Ad tertium dicendum, quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem : utriusque enim ratio est ex hoc quod homo bonum rationis debet periculis mortis præferre. Sed in refrenando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat; sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas præcipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum; et propter hoc Augustinus in lib. I *De serm. Domini in monte*, c. IV, col. 1234, t. 3, humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat : unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur : unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus [1].

Ad quartum dicendum, quod superabundantia in exterioribus sumptibus et præparationibus solet ad quamdam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur : et quantum ad hoc secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

CONCLUSIO. — Humilitas proprie est directiva et moderativa motus appetitus.

[1] Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. Patav. an. 1712 optime. Nicolai : « Humiliatus autem plus reprimit spem et fiduciam de seipso quam utatur : unde magis opponitur ei abundantia quam defectus. » Edit. Rom. « Humilitas autem plus reprimit spem de seipsa quam ea utatur : unde magis opponitur sibi. »

ARTICULUS III.

Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subjicere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subjicere. Quia, sicut dictum est, humilitas præcipue consistit in subjectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subjicere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia*, c. XXXIV, col. 265, t. 10 : « Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis. » Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subjicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subjicere.

3. Præterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si quis per humilitatem se alteri subjiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subjicit; qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret : unde Augustinus dicit in *Regula*, § 10, col. 1384, t. 1 : «Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. » Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subjicere.

Sed contra est quod dicitur Philip., II, 3 : *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.*

Respondeo dicendum, quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum; sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Oseæ, XIII, 9; *Perditio tua, Israel*, ex te est; *ex* * *me tantum auxilium tuum.* Humilitas autem, sicut dictum est, proprie respicit reverentiam, qua homo Deo subjicitur; et ideo quilibet homo secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere quantum ad id quod est Dei in ipso ; non autem hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso, subjiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere, secundum illud I ad Cor., II, 12 : *Ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Et ideo, absque præjudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata; sicut Apostolus ad Ephes., III, 5, dicit : *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus.*

* Tantummodo in me.

Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso, subjiciat ei quod est hominis in proximo ; alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cum tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat, Galat., II, 15 : *Nos natura Judæi, et non ex gentibus peccatores.*

Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo se potest ei subjicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum debemus Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est ejus, debemus revereri in quolibet; non tamen eo modo reverentiæ quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud I Pet., II, 13 : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum;* latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad secundum dicendum, quod si nos præferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Philip., II : *Superiores sibi invicem arbitrantes*, dicit Glossa *ord.*, col. 603, t. 2: «Non[1] hoc ita debemus æstimare, ut nos æstimare fingamus; sed vere æstimemus aliquid occultum posse esse in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum. »

Ad tertium dicendum, quod humilitas, sicut et cæteræ virtutes, præcipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animæ alteri se subjicere, sine hoc quod occasionem det alicujus quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in *Regula*, § 11, col. 1384, t. 1 : « Timore coram Deo prælatus substratus sit pedibus vestris. » Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus cæterarum virtutum, est debita

[1] Sic in Augustino, l. LXXXIII *Quæst.*, q. LXXI, § 5, col. 82, t. 6, unde Glossa desumpta fuit. Brevius autem in Gl. *ord.*, apud Migne.

moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet facit, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti, quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

Conclusio. — Debet omnis homo defectum aliquem in se agnoscens se alteri per humilitatem subjicere, non tamen cuivis homini promiscuo, sed illi demum in quo talem defectum non esse putat.

ARTICULUS IV.

Utrum humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipue respicit reverentiam, qua quis subjicitur Deo, ut dictum est. Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deum pro objecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiæ seu modestiæ.

2. Præterea, temperantia est in concupiscibili ; humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quæ ei opponitur, cujus objectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

3. Præterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet. Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

Sed contra est quod Origenes dicit *Super Lucam, Hom.* VIII, col. 1821, t. 3 : « Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo etiam a philosophis appelletur, ausculta eamdem esse humilitatem, quam respiciat Deus, quæ ab illis dicitur mensuratio, vel moderatio ; » quæ manifeste pertinet ad modestiam vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ vel temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in assignando partes virtutibus præcipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ, ex quo maxime habet laudem, est refrenatio, vel repressio impetus alicujus passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas.

Unde et Philosophus, in IV *Ethic.*, cap. III, eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superius dicta, continetur sub modestia prout Tullius de ea loquitur, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., inquantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quædam moderatio spiritus. Unde I Pet., III, 4, dicitur : *In incorruptibilitate quieti et modesti spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes theologicæ, quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subjecto vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est. Et ideo, licet humilitas sit in irascibili, sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum, quod, licet magnanimitas et humilitas in materia conveniant, differunt tamen in modo ; ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

Conclusio. — Humilitas est pars temperantiæ, sicut modestia, sub qua continetur.

ARTICULUS V.

Utrum humilitas sit potissima virtutum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus exponens illud quod dicitur Lucæ XVIII de pharisæo et publicano, *Hom.* V *contra Anomæos*, § 6, col. 202, t. 2[1], quod « si mixta delictis

[1] Edit. Vivès.

humilitas tam facile currit, ut justitiam superbiæ conjunctam transeat, si justitiæ conjunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio angelorum. » Et sic patet quod humilitas præfertur justitiæ. Sed justitia est præclarissima omnium virtutum, et includit in se omnes virtutes, ut patet per Philosophum, V *Ethic.*, cap. I, a med. Ergo humilitas est maxima virtutum.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De verb. Dom.*, *serm.* X, § 2, col. 441, t. 5 : « Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis. » Ex quo videtur quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea, majori virtuti majus debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium ; quia *qui se humiliat exaltabitur*, ut dicitur Lucæ, XIV, 2. Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, c. XVI, § 32, col. 135, t. 3 : « Tota vita Christi in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. » Sed præcipue humilitatem suam imitandam proposuit, dicens Matth., XI, 29 : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Et Gregorius dicit in *Pastor.*, part. III, admon. XVIII, col. 78, t. 3, quod « argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei. » Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Sed contra est quod charitas præfertur omnibus virtutibus, secundum illud Coloss., III, 14 : *Super omnia charitatem habete.* Non ergo humilitas est maxima virtutum.

Respondeo dicendum, quod bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit : qui quidem principaliter attenditur respectu finis ; unde virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ ; secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in appetitu per rationem ordinato, quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali quantum ad omnia ; quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas et virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, et post justitiam, præsertim legalem, potior cæteris est humilitas (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod humilitas justitiæ non præfertur, sed justitiæ cui superbia conjungitur quæ jam desinit esse virtus ; sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de publicano dicitur Luc., XVIII, 14, quod merito humilitatis *descendit justificatus in domum suam.* Unde et Chrysostomus dicit, ut supra : « Geminas bigas mihi accommodes ; alteram quidem superbiæ et justitiæ, alteram vero peccati et humilitatis : et videbis peccatum prævertens justitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus : aliud vero par videbis devictum non fragilitate justitiæ, sed mole et tumore superbiæ. »

Ad secundum dicendum, quod sicut ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem vere infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter : uno modo per modum removentis prohibens ; et sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et supra patibilem[1] ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, inquantum evacuat inflationem superbiæ. Unde dicitur Jacobi, IV, 6, quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr., XI, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum.* Et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quam humilitas.

Ad tertium dicendum, quod contemnenti terrena promittuntur cælestia, sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cælestes thesauri, secundum illud Matth., VI, 19 : *Nolite thesaurizare vobis*

[1] Sic cod. ; Parm. : « patulum. »

(*a*) Obedientia ad justitiam pertinet ; unde si justitiæ præferri non debet humilitas, nec obedientiæ.

Thesaurizate autem. thesauros in terra, sed thesaurizate * vobis thesauros in cœlo.* Et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes cælestes, secundum illud Matth., v, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia sola ipsam mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in libro *De pœnitentia*, *serm.* CCCLI, c. I, col. 1536, t. 5 : « Ne putes eum qui se humiliat, semper jacere, cum dictum sit : Exaltabitur ; et ne opineris ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales. »

Ad quartum dicendum, quod ideo Christus præcipue nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quod homo ad cælestia et spiritualia tendat, a quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas, et aliæ virtutes, quibus homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

Conclusio. — Post virtutes theologicas et intellectuales, et post justitiam legalem, humilitas est virtutum excellentissima et potissima.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter distinguantur secundum B. Benedictum duocedim gradus humilitatis, scilicet corde et opere semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus, etc.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in *Regula* B. Benedicti, cap. VII, col. 371, ponuntur. Quorum primus est « corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus ; » secundus, « ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce : » tertius, « ut non sit facilis, aut promptus in risum ; » quartus, « taciturnitas usque ad interrogationem ; » quintus, « tenere quod habet communis monasterii regula ; » sextus, « credere et pronuntiare se omnibus viliorem ; » septimus, « ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere ; » octavus, « confessio peccatorum ; » nonus, « per obedientiam in duris et asperis patientiam amplecti ; » decimus, « ut cum obedientia se subdat majori ; » undecimus, » ut voluntatem propriam non delectetur implere ; » duodecimus, « ut Deum timeat et memor sit omnium quæ præcepit. » Enumerantur enim hic quædam quæ ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia : enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quòd aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, et quod ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et cæteræ virtutes. Inconvenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea, Anselmus [1] in lib. *De similitudinibus*, cap. C, etc, col. 665, tom. 2, ponit septem humilitatis gradus : quorum primus est, « contemptibilem se esse cognoscere ; » secundus, « de hoc dolere ; » tertius, « hoc confiteri, » quartus, « hoc persuadere, ut scilicet hoc velit credi, » quintus, « ut patienter sustineat hoc dici ; » sextus, « ut patiatur contemptibiliter se tractari ; septimus, « ut hoc amet. » Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea, Matth., III, dicit Glossa [2] : « Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se majori, et non præferre se æquali, qui est sufficiens : secundus est, subdere se æquali, nec præferre se minori, et hic dicitur abundans : tertius gradus est, subesse minori, in quo est omnis justitia. » Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De virginit.*, c. XXXI, col. 413, t. 6 : « Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est pe-

[1] Auctor libri laudati habetur Eadmerus, Anselmi discipulus.

[2] Parm. « Glossa *ord.*, super illud, *Implere omnem justitiam.* »

riculosa superbia, quæ amplius amplioribus insidiatur. » Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna; sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est; et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis, et factis, et gestibus, quibus id quod interius latet, manifestatur, sicut et in cæteris virtutibus accidit. Nam *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus*, ut dicitur Eccli., XIX, 26. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, « ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcipit. »

Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat : quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut homo non sequatur propriam voluntatem, quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium, quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera, quæ occurrunt; et hoc pertinet ad nonum.

Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum; et hoc tripliciter : uno quidem modo per hoc quod proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum; secundo, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad majora, quod pertinet ad septimum; tertio, ut quantum ad hoc alios sibi præferat, quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa; quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi, quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non præripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum, nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus; puta in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exterius risum et alia ineptæ lætitiæ signa, quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem secundum defectus occultos, quos in se recognoscit; et dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginit.*, c. LII, col. 427, t. 6: « Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores. » Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem esse, et indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud II ad Corinth. III, 5: *Non quod sufficientes simus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Non est autem inconveniens quod ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur: quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad secundum dicendum, quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter per gratiæ donum: et quantum ad hoc interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem; et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum quod omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem, et manifestationem, et voluntatem propriæ abjectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset, si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius et quartus gradus; ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit, sed exteriorem abjectionem, vel æquanimiter patitur, sive in verbis, sive in factis: quia, sicut Gregorius dicit *in Registro*, lib. II, indict. X, *epist.* XXXVI, col. 574, t. 3, « non grande est iis nos esse humiles a quibus honoramur, quia et hoc sæculares quilibet faciunt, sed illis maxime humiles esse debemus a quibus aliqua patimur; » et hoc pertinet ad quin-

tum et sextum gradum; vel etiam desideranter exteriorem abjectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes illi gradus continentur sub sexto et septimo superius enumeratis.

Ad quartum dicendum, quod illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipsius rei, id est, secundum naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel majores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur præmissi gradus, sed secundum diversas hominum conditiones.

Conclusio. — Varii, ac multiplices sunt humilitatis gradus, quibus continetur virtutis istius perfectio, cujusmodi gradus a B. Benedicto recte duodecim enumerantur.

QUÆSTIO CLXII.

DE SUPERBIA.

(In octo articulos divisa.)

Postea considerandum est de superbia: et primo de superbia in communi; secundo de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrum superbia sit peccatum; 2° utrum sit vitium speciale: 3° in quo sit sicut in subjecto; 4° de speciebus ejus; 5° utrum sit peccatum mortale; 6° utrum sit gravissimum omnium peccatorum; 7° de ordine ejus ad alia peccata; 8° utrum debeat poni vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum superbia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum a Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas: dicitur enim Isa., LX, 15: *Ponam te in superbiam sæculorum, gaudium in generationem et generationem.* Ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum: hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, et in hoc optimum ejus consistit, et præcipue hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed, sicut dicitur in lib. *Sentent. Prosperi*, sent. CCXCII, col. 1884, t. 10[1], « superbia est amor propriæ excellentiæ, » per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus; unde dicit Augustinus in II *Confess.*, c. VI, § 13, col. 680, t. 1: « Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus. » Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum, in II *Ethic.*, cap. VIII. Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ; ergo superbia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Tob., IV, 14: *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas.*

Respondeo dicendum, quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Unde dicit Isidorus, in lib. X *Etymol.*, § 248, col. 393, t. 3: « Superbus dictus est, quia super vult videri quam est; » qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuscujusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ.

Hoc autem facit rationem peccati, quia, secundum Dionysium IV *De div. nomin.*, § 32, col. 734, t. 1, « malum animæ est præter rationem esse. » Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dupliciter accipi potest: uno modo ex eo quod supergreditur regulam rationis, et sic dicimus eam esse peccatum: alio modo potest superbia nominari simpliciter a superexcessu; et secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia; et ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et Glossa Hieronymi, dicit ibidem, quod « est superbia bona et mala; » vel « superbia in vitio cui Deus resistit, et superbia quæ accipitur pro gloria quam confert. »

Quamvis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur materialiter pro super-

[1] Scilicet tom. 10 *Operum* Augustini.

abundantia rerum, de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix : et ita si aliquis a regula rationis recedit vel in plus, vel in minus, erit talis appetitus vitiosus, sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Augustinus dicit in XIV *De civ. Dei* c. XIII, col. 420, t. 7, quod « superbia est perversæ celsitudinis appetitus. » Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit in XIX *De civ. Dei*, c. XII, § 2, col. 639, t. 7, « superbia perverse imitatur Deum: odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. »

Ad tertium dicendum, quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut supra dictum est; unde et vitium quod opponitur superbiæ, in defectum vergens, propinquum est vitium [1] pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem ; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem, si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum; utrumque enim ex animi parvitate procedit: sicut et e contrario superbia potest secundum superexcessum et magnanimitati, et humilitati opponi, secundum rationes diversas: humilitati quidem, secundum qnod subjectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directius opponitur humilitati; sicut et pusillanimitas, quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

Conclusio. — Superbia, qua homo contra rectam rationem cupit supergredi modulum suæ conditionis, procul dubio vitium atque peccatum est.

[1] Sic cod.; non ut in Parm. : « propinquum est vitio. »

ARTICULUS II.

Utrum superbia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. *De natura et gratia*, c. XXIX, col. 263, t. 10, quod « sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies; » et Prosper dicit in lib. III *De vita contemplativa*, cap. II, parum a princ., quod « nullum peccatum sine superbia potest, vel potuit esse, aut poterit. » Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea, Job, XXXIII, super illud: *Ut avertat hominem ab iniquitate*, dicit Glossa [2] *ord.*, quod « contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere. » Sed secundum Ambrosium, lib. *De parad.*, c. VIII, §39, col. 309, t. 1, « omne peccatum est prævaricatio legis divinæ, et cælestium inobedientia præceptorum. » Ergo omne peccatum est superbia.

3. Præterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus ; dicit enim Gregorius, XXXIV *Moral.*, c. XXIII, § 48, col. 744, t. 2: « Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta: contra cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit; » et Isidorus dicit in lib. II *De summo bono* sive *Sentent.*, cap. XXXVIII, col. 639, t. 6, quod « est ruina cunctarum virtutum. » Ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam; sed superbia habet generalem materiam: dicit enim Gregorius, XXXIV *Moral.*, ibidem, § 49, quod « alter intumescit auro, alter eloquio; alter infimis et terrenis rebus, alter summis cælestibusque virtutibus. » Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De natura et gratia*, c. XXIX, col. 263, t. 10: « Quærat diligenter, et inveniet secundum legem Dei multum discretum esse a cæteris peccatis peccatum superbiæ. » Genus autem non distinguitur a

[2] Ex Gregorio desumpta, XXIII *Moral.*, c. XXII, § 44, col. 278, t. 2.

suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum, quod peccatum superbiæ dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii objecti, et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale objectum: est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est; alio modo potest considerari secundum redundantiam quamdam in alia peccata, et secundum hoc habet quamdam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione: uno modo per se, inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit; alio modo indirecte, et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, inquantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando, secundum illud Jerem., II, 20: *Confregisti jugum : rupisti vincula, dixisti: Non serviam.*

Sciendum tamen quod ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quod omnia vitia interdum ex superbia oriri possint; non autem ad eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam, non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia*, ubi supra, « multa[1] perperam fiunt quæ non fiunt superbe. »

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus illa verba inducit in lib. *De natura et gratia*, non ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur.

Potest tamen dici quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod invenitur in quolibet peccato; non autem quantum ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum : sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat : et secundum hoc transgredi præceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter : uno modo per directam contrarietatem ad virtutem, et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solam humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo ; alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsa virtute, et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quod sit generale peccatum.

Ad quartum dicendum, quod superbia attendit specialem rationem objecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis: est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ : excellentia autem in diversis rebus potest inveniri.

Conclusio. — Superbia quatenus est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, speciale peccatum est : ut vero ex ea secundum rationem finis alia vitia oriuntur, peccatum generale est.

ARTICULUS III.

Utrum superbia sit in irascibili sicut in subjecto.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Gregorius, XXIII *Moral.*, c. XVII, § 31, col. 269, t. 2 : « Obstaculum veritatis est tumor mentis, quia dum inflat, obnubilat. » Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXIV

[1] « Neque omnia superbe fiunt, quæ perperam fiunt. »

Moral., cap. VIII, § 21, col. 298, t. 2, quod « superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant; » et sic videtur quod superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

3. Præterea, superbia non solum quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus : ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccli., x, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo.* Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Præterea, ut dicitur in lib. *Sententiarum Prosperi,* sent. CCXCII, col. 1884, t. 10 : « Superbia est amor propriæ excellentiæ. » Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

Sed contra est quod Gregorius, in II *Moral.*, c. XLIX, § 77, col. 592, t. 1, ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

Respondeo dicendum, quod subjectum cujuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto. Non enim potest esse aliud objectum habitus vel actus, nisi quod est objectum potentiæ, quæ utrique subjicitur. Proprium autem objectum superbiæ est arduum; est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est. Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo proprie; et sic est pars appetitus sensitivi, sicut et ira proprie sumpta est quædam passio appetitus sensitivi; alio modo potest accipi irascibilis largius, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum judicium justitiæ [1] judicantis : et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt.

Si ergo arduum, quod est objectum superbiæ, esset solum aliquid sensibile, in quod potest tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili, quæ est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus, et in spiritualibus rebus, necesse est dicere quod subjectum superbiæ sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in dæmonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio veritatis est duplex : una pure speculativa; et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subjicit ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth., XI, 25 : *Abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus*, id est superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, *et revelasti ea parvulis*, id est, humilibus : neque etiam ab hominibus addiscere dignatur, cum tamen dicatur Eccli., VI, 34 : *Si inclinaveris aurem tuam*, scilicet humiliter audiendo, *excipies doctrinam.* Alia autem est cognitio veritatis, scilicet effectiva : et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia, quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt; ut Gregorius dicit, XXIII *Moral.*, c. XVII, § 31, col. 269, t. 2, quod « superbi, etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt. » Unde et Proverb., XI, 2, dicitur : *Ubi humilitas, ibi sapientia.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam aliquis veram æstimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed de se majora existimat quam sint; quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, quia quod aliquis vehementer desiderat, facile credit; et ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur quam sibi conveniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quod aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam; quorum unum est, quod aliquis consideret defectus aliorum; sicut e contra Gregorius dicit, XXIV *Moral.*, c. VIII, § 20, col. 298, t. 2, quod « sancti viri virtutum consideratio-

[1] Apud Nicolai deest « justitiæ. »

ne vicissim sibi alios præferunt. » Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa ejus in ratione existat.

Ad tertium dicendum, quod superbia non est solum in irascibili, secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, c. VII, etc, col. 410, t. 7, « amor præcedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum ; » et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc superbia dicitur esse amor propriæ excellentiæ, inquantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi, quod proprie pertinet ad superbiam.

CONCLUSIO. — Proprium superbiæ subjectum est vis animæ irascibilis, ac voluntas.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter a Gregorio assignentur quatuor superbiæ species, scilicet æstimare bonum a seipso habere, sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis, jactare se habere quod non habet, et despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregorius assignat, XXIII *Moral.*, c. VI, § 13, col. 258, t. 2, dicens : « Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur : cum bonum aut a semetipsis habere se æstimant; aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant ; aut certe cum jactant se habere quod non habent; aut despectis cæteris, singulariter videri appetunt habere quod habent. » Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta a fide. Sed quod aliquis æstimet bonum se non habere a Deo vel quod bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debet poni species superbiæ.

2. Præterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed jactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est. Ergo non debet poni species superbiæ.

3. Præterea, quædam alia videntur ad superbiam pertinere, quæ hic non connumerantur : dicit enim Hieronymus, quod « nihil est tam superbum quam ingratum videri ; » et Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. XIV, col. 422, t. 7, quod excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet. Præsumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiæ species.

4. Præterea, inveniuntur aliæ divisiones superbiæ. Dividit enim Anselmus [1] in lib. *De similitudinib.*, c. XXI, etc, col. 612, tom. 2, exaltationem superbiæ, dicens quod « quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. » Bernardus etiam tract. *De grad. humilit.*, c. X, etc, pag. 352, t. 2 [2] ponit duodecim gradus superbiæ; qui sunt « curiositas, mentis levitas, inepta lætitia, jactantia, singularitas , arrogantia , præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo ; » quæ non videntur comprehendi sub speciebus a Gregorio assignatis. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

In contrarium sufficit auctoritas Gregorii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum se. Manifestum est enim quod quanto majus est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam majorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi majus bonum quam habeat, consequens est quod ejus appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem : et sic est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet.

Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat

[1] Liber *De similitudinibus Anselmi* auctorem genuinum habet Eadmerum, Anselmi discipulum.

[2] Edit. Vives.

bonum quod habet ab alio ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo efficienter, alio modo meritorie : et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet cum quis a semetipso habere æstimat quod a Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit.

Tertio modo ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod bonum aliquod excellentius cæteris possidet : unde ex hoc etiam fertur inordinate appetitus illius in propriam excellentiam : et secundum hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est cum aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri.

Ad primum ergo dicendum, quod vera æstimatio potest corrumpi dupliciter : uno modo in universali ; et sic in his quæ ad fidem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem; alio modo in aliquo particulari eligibili; et hoc non facit infidelitatem; sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari ; nec tamen est infidelis, sicut esset, si in universali diceret, fornicationem esse bonam. Et ita etiam est in proposito : nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem ; sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ ita de bonis suis glorietur ac si ea a se haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam et non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum, quod jactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet; sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur a Gregorio species superbiæ.

Ad tertium dicendum, quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet: unde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem; quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuose tendat in id quod supra ipsum est, præcipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum, quod illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundum progressum peccati cujuslibet; quod primo corde concipitur, secundo ore profertur, tertio opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est. Nam primus gradus humilitatis est « corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus ; » cui opponitur « curiositas, » per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est « ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce ; » contra quam opponitur « levitas mentis, » per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est « ut non sit facilis et promptus in risu ; » cui opponitur « inepta lætitia. » Quartus gradus humilitatis est « taciturnitas usque ad interrogationem ; » cui opponitur « jactantia. » Quintus gradus humilitatis est « tenere quod communis regula monasterii habet; » cui opponitur « singularitas, » per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est « credere et pronuntiare se omnibus viliorem ; » cui opponitur « arrogantia ; » per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est « ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere ; » cui opponitur « præsumptio, » per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est « confessio peccatorum ; » cui opponitur « defensio eorumdem. » Nonus gradus humilitatis est « in duris et asperis patientiam amplecti ; » cui opponitur « simulata confessio, » per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulate confitetur. Decimus gradus humilitatis est « obedientia, » cui opponitur « rebellio. » Undecimus gradus humilitatis est « ut homo non delectetur facere propriam voluntatem ; » cui opponitur « libertas, » per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est « timor Dei ; » cui opponitur « peccandi consuetudo, » quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est.

Conclusio. — Æstimare bonum a seipso habere, desuper sibi datum pro suis suscepisse meritis credere, gloriari se habere quod non habet

et cæteris despectis appetere videri singulariter habere quod habetur, quatuor sunt superbiæ species.

ARTICULUS V.

Utrum superbia sit peccatum mortale.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud ps. VII: *Domine, Deus meus, si feci istud*, dicit Glossa *ordin.*, Aug., col. 853, t. 1, « scilicet universale peccatum, quod est superbia. » Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, omne peccatum contrariatur charitati. Sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; quia excellentia, quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur, quia, ut Gregorius dicit, XXXIV *Moral.*, c. XXIII, §49, col. 745, t. 2, « aliquando homo ex summis cælestibusque virtutibus intumescit. » Ergo superbia non est peccatum mortale,

Sed contra est quod Gregorius in eodem lib., § 56, col. 750, dicit quod « evidentissimum reproborum signum superbia est, ac contra humilitas electorum. » Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

Respondeo dicendum, quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subjectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est. Unde e contrario superbia proprie respicit defectum hujus subjectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundum divinam regulam vel mensuram, contra id quod Apostolus dicit II ad Cor., x, 13: *Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram, qua mensus est nobis Deus.* Et ideo dicitur Eccli., x, 14, quod *initium superbiæ hominis est apostatare a Deo*, quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur quod homo aliqualiter non subjicitur Deo et regulæ ipsius. Manifestum est autem quod hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo: unde consequens est quod superbia secundum genus suum sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia, puta in fornicatione et adulterio, sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet præveniunt rationis judicium, et sunt præter ejus consensum : ita et circa superbiam accidit quod aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam, inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ, inquantum scilicet superbus non se subjicit divinæ regulæ, prout debet; et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinate se præfert proximo, aut ab ejus subjectione se subtrahit: in quo etiam derogatur divinæ regulæ ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum, quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in VIII *Physic.*, text. 8. Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

Conclusio. — Superbia est ex suo genere peccatum mortale quo quis Deo rebellis fit, nisi adsit imperfectio actus.

ARTICULUS VI.

Utrum superbia sit gravissimum peccatorum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit gravissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius. Sed superbia difficillime cavetur, quia, sicut Augustinus dicit in *Regula*,

§2, col. 1379, t. 1, « cætera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, majus malum majori bono opponitur, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. x, circa princ. Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est. Ergo et vitia quæ opponuntur majoribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium et alia hujusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

3. Præterea, majus malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata, ut patet ad Rom., I, 28, ubi dicitur quod philosophi per elationem cordis traditi sunt *in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt.* Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed contra est quod super illud psal. CXVIII, 51 : *Superbi iniqui agebant usquequaque*, dicit Glossa: « Maximum peccatum in homine est superbia. »

Respondeo dicendum, quod in peccato duo attenduntur ; scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; et aversio a bono incommutabili, quæ est formalis et completiva ratio peccati. Ex parte autem conversionis non habet superbia quod sit maximum peccatorum, quia celsitudo quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis.

Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem: quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem sive propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regulæ subjici. Unde Boetius dicit quod « cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit. » Propter quod etiam specialiter dicitur Jacobi, IV, 6, quod *Deus superbis resistit.* Et ideo averti a Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper potius est eo quod est per aliud, consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter: uno modo propter vehementiam impugnationis; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum ; et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. IX, non procul a fine. Et talis difficultas vitandi peccatum, gravitatem peccati diminuit, quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam; et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est. Et ideo signanter Augustinus dicit quod « bonis operibus insidiatur; » et in psal. CXLI, 4, dicitur : *In via hac, qua ambulabam absconderunt superbi laqueum mihi.* Et ideo motus superbiæ occulte subrepens non habet maximam gravitatem antequam per judicium rationis deprehendatur ; sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Eccli., x, 9 : *Quid superbit terra et cinis ?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud Job, xv, 13 : *Quid tumet contra Deum spiritus tuus ?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundum illud Isaiæ, XL, 6 : *Omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri ;* et infra cap. LXIV, 6 : *Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ.*

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum objectum, quod consideratur ex parte conversionis : et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans : nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum ; ita etiam ad convincendum superbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia ; quæ etsi sint minora, tamen manifestio-

rem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit in libro II *De summ. bono*, cap. XXXVIII, col. 639, t. 6 : « Omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc quod a summis personis et primis assumitur, seu quod de opere justitiæ et virtutis exoritur, minusque culpa ejus sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est ; et tamen, pensante Deo, superbia minor est. Sed qui detinetur superbia, et non sentit, labitur in carnis luxuria, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat. »

Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere ; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro ejus remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

Conclusio. — Cum per superbiam homines maxime a Deo avertantur, ea secundum suum genus, seu ex parte aversionis, est maximum peccatorum.

ARTICULUS VII.

Utrum superbia sit primum omnium peccatorum.

Ad septimum sic proceditur, 1. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia : dicit enim Augustinus in lib. *De natura et gratia*, c. XXIX, col. 263, t. 10, quod « multa perperam fiunt quæ non fiunt superbe. » Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea, Eccli., x, 14, dicitur quod *initium superbiæ est apostatare a Deo*. Ergo apostasia a Deo est prius quam superbia.

3. Præterea, ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Præterea, II ad Tim., III, 13, dicitur : *Mali homines et seductores proficiunt in pejus;* et ita videtur quod principium malitiæ hominis non sit a maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est. Non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea, id quod est secundum apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap VII, circa med., quod « superbus est fictor fortitudinis et audaciæ. » Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

Sed contra est quod dicitur Eccli., x, 15 : *Initium omnis peccati est superbia.*

Respondeo dicendum, quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra, quod aversio a Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam, per se, ad alia autem peccata ex consequenti : et inde est quod superbia habet rationem primi peccati, et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est cum de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quæ est principalior in peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum, quod apostatare a Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim, quod superbia principaliter respicit subjectionem divinam, quam contemnit ; ex consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod non oportet esse eumdem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione est postremum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud psal. c. XXXVI : *Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea*, dicit Glossa, quod coacervatione vitiorum subrepit diffidentia ; et Apostolus dicit, I ad Timoth., I, 19, quod *quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt.*

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo quod per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum

peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora [1], quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo, ideo super illud psal. XVIII : *Emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa *interl*: « Hoc est a delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus a Deo. »

Ad quintum dicendum, quod Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

CONCLUSIO. — Superbia, per quam maxime a Deo avertimur, est primum et principium omnium peccatorum.

ARTICULUS VIII.

Utrum superbia debeat poni vitium capitale.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim, lib. *Comm. in Deut.*, cap. XVI, col. 366, t. 5, et Cassianus lib. V *De institut. cœnob.*, cap. I, et lib. XII, enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea, superbia videtur esse idem inani gloriæ, quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro *De virginitate*, c. XXXI, col. 413, t. 6, quod « superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite. » Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra dictum est. Ergo multo magis superbia.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moralium*, c. XLV, § 88, col. 621, t. 2, non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, superbia dupliciter considerari potest : uno modo, secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum ; alio modo, secundum quod habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam considerantes superbiam, secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus.

Gregorius vero considerans universalem ejus influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum est, non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem : unde dicit in XXXI *Moralium*, ut supra, § 87 : « Ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod superbia non est idem inani gloriæ, sed causa ejus. Nam superbia inordinate excellentiam appetit ; sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

CONCLUSIO. — Superbia uno modo considerata, est capitale vitium ; alio autem modo considerata, potius omnium vitiorum regina et mater, quam capitale vitium est dicenda.

QUÆSTIO CLXIII.

DE PECCATO PRIMI HOMINIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam ; et primo de peccato ejus ; secundo de pœna peccati ; tertio de tentatione, qua inductus est ad peccandum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia ; 2° quid primus homo peccando appetierit ; 3° utrum ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis ; 4° quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

[1] Nicolai : graviora. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primi hominis primum peccatum fuerit superbia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis primum peccatum. Dicit enim Apostolus ad Rom., v, 19, quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Sed primi hominis primum peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis primum peccatum, et non superbia.

2. Præterea, Ambrosius dicit *Super Luc.*, cap. IV, super illud : *Dixit autem illi diabolus*, quod eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem dejecit. Sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth., IV, 3, cum ei dictum est : *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea, homo, diabolo suggerente, peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen., III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, et non superbia.

4. Præterea, super illud I ad Tim., II, 14 : *Mulier seducta in prævaricatione fuit,* dicit Glossa : « Hanc seductionem appellavit proprie Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum esse putatum est : scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tamquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. » Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli., x, 15 : *Initium omnis peccati superbia.* Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom., v, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

Respondeo dicendum, quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animæ quam in actu exteriori corporis : quia, ut Augustinus dicit in I *De civ. Dei*, c. XVIII, col. 32, t. 7, « non amittitur corporis sanctitas, manente animæ sanctitate. » Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem, quam in id quod quæritur propter finem ; et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula præstitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram ; quod pertinet ad superbiam.

Unde manifestum est quod primum peccatum primi hominis fuit superbia (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere, nisi præsupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit, fuit propria excellentia : et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus[1] dicit ad Orosium, in *Dialog.*, qu. IV, col. 736, t. 6, quod « homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, Dei præcepta contempsit. »

Ad secundum dicendum quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Gen., III, 6 : *Vidit mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu ejus**, *et comedit.* Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis qui dixit : *Aperientur oculi vestri, et eri-* * *Illius.*

[1] Liber prædictus inter spuria Aug. opera jam rejicitur. »

(*a*) Nec Scotus, nec Guillermus admittunt primum peccatum primi hominis fuisse inobedientiam, sed bene dilectionem immoderatam mulieris.

tis sicut dii: quod appetendo superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

Ad tertium dicendum, quod appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ: unde et in verbis serpentis præmittitur : *Eritis sicut dii;* et postea subditur: *Scientes bonum et malum.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XI *Super Genesim ad litt.*, c. XXX, col. 445, t. 3, « verbis serpentis mulier non crederet, a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio. » Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod dæmon dicebat.

CONCLUSIO. — Primi hominis peccatum superbia fuit, qua quoddam spirituale bonum supra mensuram suæ conditionis appetivit.

ARTICULUS II.

Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam : dicitur enim Genes., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientia boni et mali potiretur : hoc enim ei a serpente suggerebatur : *eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Sed appetitus scientiæ est homini naturalis, secundum illud Philosophi, in princip. *Metaphys.* : « Omnes homines natura scire desiderant. » Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia præditus erat, secundum illud Eccli., XVII, 5 : *Disciplina intellectus replevit illos.* Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud Exod., XV, 11 : *Quis similis tui in fortibus, Domine?* Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed contra est quod super illud psal. LXVIII : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam*, dicit[1] Augustinus, gloss. *ord.*, col. 946, t. 1 : « Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. »

Respondeo dicendum, quod duplex est similitudo. Una omnimodæ æquiparantiæ : et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipue sapientis.

Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Dionysius enim dicit in IX cap. *De divin. nom.*, § 7, col. 915, t. 1 : « Eadem[2] similia sunt Deo, et dissimilia : illud quidem secundum contingentem imitationem : hoc autem secundum quod causata minus habent a causa. » Quodlibet autem bonum in creatura existens est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est, consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate.

Considerandum tamen est quod appetitus est proprie rei non habitæ. Bonum autem spirituale, secundum quod creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundum tria attendi. Primo quidem secundum ipsum esse naturæ : et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa et homini, de quo dicitur Gen., I, 26, quod Deus fecit *hominem ad imaginem et similitudinem* suam; et angelo, de quo dicitur Ezech., XXVIII, 12 : *Tu signaculum similitudinis.* Secundo vero quantum ad cognitionem : et hanc etiam

[1] Elicitur ex *Enarr.* Aug. in *ps.* LXVIII, col. 840, t. 4.

[2] Corderius : « Eadem Deo et similia sunt et dissimilia ; similia quidem, secundum possibilem ejus qui participari nequit participationem; dissimilia vero, secundum effectuum a causis differentiam infinitis prorsus parasangis incomparabiliter distantem. »

similitudinem in sui creatione angelus accepit : unde in præmissis verbis cum dictum esset : *Tu signaculum similitudinis*, statim subditur : *Plenus sapientia*. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio, quantum ad potestatem operandi : et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque angelus, neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum per quod ad beatitudinem pervenirent.

Et ideo cum uterque, scilicet diabolus et primus homo, inordinate divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum ; et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi; ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit, XI *Super Gen. ad litt.*, c. XXX, col. 445, t. 3, quod « menti mulieris inerat amor propriæ potestatis. » Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Unde Augustinus dicit in lib. *De vera religione*, c. XIII, col. 133, t. 3, quod « magis voluit sua potentia frui quam Dei. » Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa (*a*) procedit de similitudine naturæ, ex cujus appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum; sed appetere hujusmodi similitudinem inordinate, id est, supra mensuram suam, peccatum est. Unde super illud ps. LXX, *Deus, quis similis erit tibi?* dicit Augustinus, § 6 et 7, col. 896, t. 4 : « Qui [1] per se vult esse, ut Deus a nullo est, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto. »

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

CONCLUSIO. — Peccavit primus homo per superbiam, inordinate appetendo divinam similitudinem, non modo quantum ad scientiam boni et mali, quam principaliter appetiit, sed etiam quantum ad propriam operandi potestatem, appetendo propriis viribus consequi divinam felicitatem : nullo autem modo naturæ divinæ similitudinem appetiit.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. Dicit enim Augustinus XIV *De civit. Dei*, c. XV, col. 423, t. 7 : « Magna fuit iniquitas in peccando, ubi tanta fuit non peccandi facilitas. » Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius.

2. Præterea, pœna proportionatur culpæ. Sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum, quia per ipsum *mors introivit* * *in hunc mundum*, ut Apostolus dicit ad Rom., V, 12. Ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis. * *Intravit.*

3. Præterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in II *Metaphysicæ*, text. 4. Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed contra est quod Origenes dicit, lib. I *Periarch.*, c. III, col. 155, t. 1 : « Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur, ac decidat; sed paulatim, et per partes defluere eum necesse est. » Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

Respondeo dicendum, quod duplex gravitas in peccato attendi potest : una

[1] Plenius in textu D. Augustini.

(*a*) Optime dicit Guillermus Adam non appetivisse directe æqualitatem Dei, sicut Lucifer ; tunc enim gravius peccasset quam Lucifer eo quod minorem habebat a principio similitudinem cum Deo; minus tamen de facto peccavit quam Lucifer; ergo, etc.

quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione; alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato et principalior : unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata; major tamen est superbia qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est.

Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed inquantum fuit primum : quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis ; sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

Conclusio. — Non simpliciter, sed secundum quid, primorum parentum peccatum fuit cæteris gravius, quia videlicet, maxime dedecuit illorum status innocentiam ac perfectam munditiam.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ. Dicitur enim I ad Tim., II, 14, quod *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit :* et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed hujusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc., XII, 47 : *Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis : qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis.* Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro *De decem chordis, serm.* IX, c. III, col. 77, t. 5 : « Si caput est vir, melius debet vivere vir, et præcedere in omnibus bonis factis uxorem suam, ut illa imitetur virum. » Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

Sed contra est quod pœna respondet culpæ. Sed mulier est gravius punita quam vir, ut patet Gen., III. Ergo gravius peccavit quam vir.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem quam secundum peccati circumstantiam. Dicendum est ergo quod si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere.

Sed quantum ad ipsum genus peccati utriusque peccatum æqualiter dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit XI *Super Gen. ad litt.*, c. XXXV, col. 449, t. 3, quod « mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu. »

Sed quantum ad speciem superbiæ gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem quia major elatio fuit mulieris quam viri; mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuerit ligni esum, ne ad ejus similitudinem pervenirent; et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non

credidit hoc esse verum : unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem ; sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit : unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in « peccatum consensit amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit, » ut Augustinus dicit, XI *Super Gen. ad. litt.*, cap. ult., col. 454, t. 3. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando in majorem elationem erecta est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum ; sed quia, ut Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, « inexpertus divinæ severitatis [1] credidit illud peccatum esse veniale, » id est, de facili remissibile.

Conclusio. — Evæ peccatum gravius fuit, quam Adæ, quamquam ex conditione personæ gravius Adam peccaverit.

QUÆSTIO CLXIV.

DE PŒNIS PECCATI PRIMI HOMINIS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de pœna primi peccati ; et circa hoc quæruntur duo : 1° de morte, quæ est pœna communis ; 2° de aliis particularibus pœnis, quæ in Genesi assignantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mors sit pœna peccati primorum parentum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis ; quod patet ex hoc quod corpus ejus ex contrariis componitur, et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut et in aliis animalibus, secundum illud Eccle., III, 19 : *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio.* Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea, omnes æqualiter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines æqualiter mortem paterentur : quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis et gravius moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

5. Præterea, malum pœnæ est a Deo, ut supra habitum est. Sed mors non videtur esse a Deo : dicitur enim Sap., I, 13, quod *Deus mortem non fecit.* Ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea, pœnæ non videntur esse meritoriæ : nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit pœna.

7. Præterea, pœna videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur quia quando mors est, eam homo non sentit ; quando autem non est,

[1] « Inexpertus divinæ severitatis in eo falli potuit, ut veniale crederet esse peccatum. » Migne.

(*a*) Negat Guillermus superbiam primo peccato Evæ concurrisse ; peccavit primo, juxta illum, per appetitum experiendi in comedendo ude ligno vetito quod ei apparebat visu pulch rm, et ad vescendum suave.

sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea, si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen., IV. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., V, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

Respondeo dicendum, quod si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est, homini in sua prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subjicerentur rationali menti, et corpus animæ subjiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subjectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter subjicerentur rationi : unde tanta consecuta est rebellio carnalis appetitus ad rationem; nec [1] etiam corpus totaliter subjiceretur animæ : unde consequuntur mors et alii corporales defectus. Vita enim, et incolumitas corporis consistit in hoc quod subjiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni. Unde per oppositum mors, et ægritudo, et quilibet corporalis defectus pertinent ad defectum subjectionis [2] corporalis ad animam.

Unde patet quod sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est pœna peccati primorum parentum; ita etiam et mors et omnes corporales defectus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ est de se immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas : et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse, nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum in II *De anima*, text. 3 et seq. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formæ; quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse; sicut quod serra sit ferrea, competit formæ; et actioni ejus ut per duritiem sit apta ad secandum : sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, non secundum electionem agentis : nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est; unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem; quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis propter conditionem materiæ, et est pœnalis propter amissionem divini beneficii præservantis a morte.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiæ, id est, quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam : nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animæ sunt mortales.

Ad tertium dicendum, quod primi parentes fuerunt a Deo instituti non solum sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta mortem incurrit.

Ad quartum dicendum, quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo per modum pœnæ taxatæ a judice : et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex hujusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via : et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine judice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato propor-

[1] Parm. : « ut nec. » — [2] Parm. : « corporis. »

(*a*) Ex concilio milevitano : « Quicumque dicit Adam primum hominem mortalem factum ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit. »

tionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo et integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii sunt mors, et aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideo non oportet hujusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus præscius est omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinæ præscientiæ et providentiæ, hujusmodi pœnalitates diversimode in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit, II *Periarchon*, c. IX, § 5, etc., col. 229, t. 1 ; hoc enim est contra id quod dicitur Rom., IX, 11 : *Cum nondum aliquid boni egissent aut mali;* et etiam est contra hoc quod in primo ostensum est, quod anima non est creata ante corpus : sed vel in pœnam paternorum peccatorum, inquantum filius est quædam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole ; vel etiam propter remedium salutis ejus, qui hujusmodi pœnalitalibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, ut etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum, quod mors dupliciter potest considerari : uno modo secundum quod est quoddam malum humanæ naturæ, et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana; alio modo potest considerari secundum quod habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quædam justa pœna, et sic est a Deo. Unde Augustinus dicit in lib. I *Retractat.*, c. XXI, § 2, col. 618, t. 1, quod Deus non est auctor mortis, nisi in quantum est [1] pœna.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XIII *De civit. Dei*, cap. V, ad fin., « quemadmodum injusti male utuntur non tantum malis, sed etiam bonis, ita justi bene non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum. » Inquantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum, quod mors dupliciter accipi potest : uno modo pro ipsa privatione vitæ, et sic mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus, et vitæ, et sic non est pœna sensus, sed pœna damni; alio modo secundum quod nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem, sicut et de generatione, dupliciter loqui possumus : uno modo secundum quod est terminus alterationis, et sic in ipso instanti in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors, et secundum hoc etiam mors non est pœna sensus ; alio modo corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori, dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari, dum movetur in generatum esse : et sic mors potest esse afflictiva.

Ad octavum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI *Super Gen. ad litt.*, cap. XXXII, col. 447, t. 3, « hæc mors ea die accidit qua factum est quod Deus vetuit, quia ex tunc morbidam qualitatem et mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerunt. » Vel, sicut dicit lib. I *De peccatorum meritis et remissione*, c. XVI, col. 120, t. 10, « quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. »

CONCLUSIO. — Mors, ac corporales defectus, pœnæ consequentes sunt peccati primorum parentum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut pœna peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato : hoc enim requirit dispositio feminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis : similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus et imperfectionem muliebris : germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo hujusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

2. Præterea, id quod pertinet ad digni-

[1] Sic cod. ; Parm. addit : « mors. »

tatem alicujus, non videtur ad pœnam ejus pertinere. Sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea, pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est. Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea, locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis pœna quod a paradiso excluderetur.

5. Præterea, locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo opposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet Cherubim et gladius flammeus atque versatilis.

6. Præterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, cum dicitur Gen., III, 22 : Videte *ne forte sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum.*

7. Præterea, insultare misero, videtur misericordiæ et clementiæ repugnare, quæ maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud psal. CXLIV, 9 : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo inconvenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis, ubi dicitur, Gen., III, 22: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum.*

8. Præterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundum illud I ad Timoth., ult. 8 : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Præterea, pœna, quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur, Gen., III. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

In contrarium est quod hujusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ a Deo, qui omnia facit *in mensura, pondere et numero* *, ut dicitur Sap., XI, 21.

* *Et numero et pondere.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur ; per cujus subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt : primo quidem quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi ; quod significatur Gen., III, 23, cum dicitur : *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* Et quia ad illum statum primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competebant; scilicet a cibo, ne sumeret de ligno vitæ, et a loco : collocavit enim Deus ante paradisum Cherubim et flammeum gladium. Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ : et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundum duo, propter quæ viro conjungitur ; quæ sunt generatio prolis et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationen. Quantum autem ad generationem prolis punita fuit dupliciter : primo quidem quantum ad tædia, quæ sustinet portando prolem conceptam ; et hoc significatur cum dicitur, Gen., III , 16 : *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos*; et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo, et quantum ad hoc dicitur *in dolore paries.* Quantum vero ad domesticam conversationem punitur secundum hoc quod subjicitur dominationi viri per hoc quod dicitur : *Sub viri potestate eris.* Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent ; ita ad virum pertinet quod necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem per terræ sterilitatem cum dicitur : *Maledicta terra in opere tuo.* Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit ; unde dicitur : *In labore*

comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ. Tertio quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus; unde dicitur: *Spinas et tribulos germinabit tibi.*

Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur: primo quidem quantum ad confusionem, quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum; unde dicitur: *Aperti sunt oculi ambo-rum*, et cognoverunt *se esse nudos.* Secundo quantum ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur: *Ecce Adam, quasi unus ex nobis factus est.* Tertio, quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est: *Pulvis es et in pulverem reverteris.* Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore; dicit enim Augustinus in XIV *De civit. Dei*, c. XXVI, col. 434, t. 7: « Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. » Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, et ejus gubernator extitisset, sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam, quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit III *Super Gen. ad litt.*, cap. XVIII, col. 290, t. 3. Quamvis Alcuinus dicat quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter conjungitur: *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos.*

Ad tertium dicendum, quod illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur et cum dolore pariat; præter B. Virginem, quæ sine corruptione concepit, et sine dolore peperit, quia ejus conceptio non fuit secundum legem naturæ, a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectus, quæ præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem; et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur: *homo* enim *nascitur ad laborem*, ut dicitur Job, v, 7; et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant[1].

Ad quartum dicendum, quod locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cælestem, quo aditus homini præparatur per Christum (*a*).

Ad quintum dicendum, quod, salvis spiritualis sensus mysteriis, ille locus præcipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate solis; et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus circularis hujusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio angelorum, ut patet per Augustinum, III *De Trinit.*, IV, col. 873, t. 8, convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit in XI *Super Gen. ad litt.*, c. XL, col. 451, t. 3: « Hoc per cælestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic ignea quædam custodia (*b*). »

Ad sextum dicendum, quod homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur: *Et vivat in æternum*, sumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non

[1] Ita Mss. et editi passim. Nicolai: « Qui ab aliis in sudore vultus elaboratur. » Theologis videtur legendum: « Et sic panem cum aliis in sudore vultus manducant. »

(*a*) S. Thomas contra plures modernos insinuare videtur quod paradisus terrestris adhuc existat.

(*b*) Ex textu Hebræo, et LXX Interpretum, duo saltem Cherubim indicantur.

expediebat homini ut in miseria hujus vitæ diutius permaneret.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XI *Super Gen. ad litt.*, c. XXXIX, col. 451, t. 3, « verba hæc Dei non tam sunt primis parentibus insultantis, quam cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt, » quia scilicet « non solum Adam non fuit factus qualis fierit voluit, sed nec illud quod factus fuerat conservavit. »

Ad octavum dicendum, quod vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseriæ propter duo. Primo quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperati caloris et frigoris; secundo, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant, quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, ut in primo dictum est. Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis quæ ad confusionem induceret. Unde dicitur Gen., II, 25 : *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus, et non erubescebant.* Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, et ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI *Super Gen. ad litt.*, cap. XXXI, col. 445, t. 3, « non est [1] credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis; præcipue cum de muliere dicatur quod *vidit lignum, quod esset pulchrum, et bonum ad vescendum.* Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat. »

Conclusio. — Varia in Scripturis pœnarum genera describuntur, quibus digne et convenienter punitum fuit crimen primorum parentum.

QUÆSTIO CLXV

DE TENTATIONE PRIMORUM PARENTUM.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum; circa quam quæruntur duo : 1° utrum fuerit conveniens quod a diabolo homo tentaretur; 2° de modo et ordine illius tentationis.

[1] Plenius in Aug. textu.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli et peccato hominis, secundum illud Matth., XXV, 41 : *Ite* *, *maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

* *Discedite a me.*

2. Præterea, Deus præscius futurorum sciebat quod homo per tentationem dæmonis in peccatum dejiceretur, et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod nec fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

3. Præterea, quod aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur; sicut et e contrario pertinere videtur ad præmium quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Proverb., XVI, 7 : *Cum placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem.* Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XXXIV, 11 : *Qui tentatus non est, qualia scit?*

Respondeo dicendum, quod divina sapientia *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap., VIII, 1, inquantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundum suam naturam : quia, ut dicit Dionysius IV cap. *De div. nomin.*, § 33, col. 734, t. 1, « providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare. » Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiæ et tentari pemitteret per malos angelos, et juvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum, quod supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundum ordinem naturæ per angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia, sicut dicitur Jacobi, I, 13: *Deus intentator malorum est.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus; ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius ut propriæ voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli., XV, 14: *Deus reliquit* hominem *in manu consilii sui.* Unde Augustinus dicit XI *Super Gen. ad litt.*, c. IV, col. 431, t. 3: « Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet; cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti. »

Ad tertium dicendum, quod impugnatio cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentiæ poterat absque omni difficultate tentationi resistere: et ideo impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

CONCLUSIO. — Decuit ut Deus hominem in statu innocentiæ tentari per malos angelos permitteret, et per bonos eum juvari faceret.

ARTICULUS II.

Utrum fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e converso.

2. Præterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente prædititi, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

3. Præterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a diabolo per serpentem.

4. Præterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur serpens, Gen., III, esse *callidior cunctis animalibus* vel *prudentissimus omnium bestiarum*, secundum aliam translationem [1]. Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus et a Deo punitus.

Sed contra est quod id quod est primum in aliquo genere debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis, inquantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quæ signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ signatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit, XII *De Trinit.*, cap. XII, col. 1007, t. 8. Ergo congruens fuit ordo primæ tentationis.

Respondeo dicendum, quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter: uno quidem modo ex parte intellectus, inquantum promisit Divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat: alio modo ex parte sensus: et sic usus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim vero in eodem genere tentans mulierem per serpentem, partim vero ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod in

[1] Septuaginta Interpretum.

(*a*) Secundum magistrum sententiarum, diabolus ideo non venit in propria specie ne fraus detegeretur.

actu tentationis diabolus erat sicut principale agens; sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad dejiciendum virum, tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat; tum etiam quia propter conjunctionem ejus ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti; nam principale agens oportet esse potius; quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum, quod suggestio, qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quam habeat suggestio exterior: quia per suggestionem interiorem immutatur a diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in hominem ante peccatum: et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI *Super Genesim ad litt.*, cap. III, col. 431, t. 3, « non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus elegerit; sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, nonnisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XI *Super Genesim ad litt.*, c. XXVIII et XXIX, col. 444, t. 3, « serpens dictus est prudentissimus vel astutissimus, propter astutiam diaboli, quæ in illo agebat dolum; sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter astuteque suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem, quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam locuta est homini: nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. » Et, c. XXXVI, col. 449, t. 3: « Unde serpens cur hoc fecerit, non est interrogatus, quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. » Et, sicut rursum Augustinus dicit in lib. II *Super Gen. contra Manichæos*, c. XVII et XVIII, col. 209, t. 3, « nunc quidem ejus pœna, scilicet diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non ea quæ ultimo judicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur: *Maledictus es inter omnia animantia et bestias terræ*, pecora illi præponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturæ suæ; quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cælestem quam nunquam habuerunt: sed in sua natura, quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur ergo ei: *Pectore et ventre repes* secundum aliam litteram LXX Interp. Ubi nomine pectoris significatnr superbia, quia ibi dominatur impetus animi; nomine autem ventris, significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. » Quod autem dicitur: *Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ*, duobus modis intelligi potest. Vel ad te pertinebunt, quos terrena cupiditate deceperis, id est, peccatores, qui terræ nomine significantur; vel certe genus tertium tentationis his verbis [1] figuratur, quod est curiositas; terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitiæ ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur non posse nos a diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine gerit [2] sive ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris fructus boni operis, quo perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur delectatio, illam capiat; et illa observat caput ejus ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat. »

illius aperte cognosceretur. Secundum Richardum, non venit in specie humana, quia fraus ejus per Adamum facile deprehendi potuisset, cum non erant nisi duo individua humana in mundo. Secundum Bonaventuram, non venit in specie vulpis, quia licet vulpis sit callidior serpente quoad astutiam circa se, non tamen quoad astutiam in insidiando homini et nocendo. Quis autem fuerit ille serpens? Dracompes juxta Guillermum, S. Bonaventuram, et alios; Pharea juxta Nicolaum Boneti. Habuit juxta Bedam faciem virgineam, sed corpus et caudam serpentinam.

[1] Ita cum Mss. et Nicolai. edit. Patav.: « vel tertium genus tentationis, idest, cupiditatis his verbis, » etc. In cod. Alcan. deest: « certe. »

[2] Ita passim; Nicolai: « in homine ostendit; » et in fine addit: « Hucusque Augustinus. »

Conclusio. — Tentationis ordo et modus quo primus homo per serpentis suggestionem, et Evæ irritamentum tentatus est, conveniens fuit.

QUÆSTIO CLXVI.

DE STUDIOSITATE.

(In duos articulos divisa.)

Postea considerandum est de studiositate et curiositate sibi opposita.

Circa studiositatem autem quæruntur duo : 1° quæ sit materia studiositatis; 2° utrum sit pars temperantiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia studiositatis non sit proprie cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea, studiositas, curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ a cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia hujusmodi quæ pertinent ad corpus : unde Apostolus dicit ad Rom., xiii, 14 : *Carnis curam ne feceritis in desideriis.* Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

3. Præterea, Jerem., vi, 13, dicitur : *A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student.* Sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra dictum est. Ergo studiositas, quæ a studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

Sed contra est quod dicitur Prov. xxvii, 2 : *Stude sapientiæ, fili mi, et lætifica cor meum, ut possis exprobranti respondere sermonem.* Sed eadem studiositas est quæ laudatur virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas est proprie circa cognitionem.

Respondeo dicendum, quod studium proprie importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus.

Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiæ studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum, quod ex affectu hominis trahitur mens ejus ad intendendum his ad quæ afficitur, secundum illud Matth., vi, 21 : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Et quia circa ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur; ut scilicet homo inquirat qualiter optime possit carni suæ subvenire : et secundum hoc curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quædam peritia terrenarum rerum : et secundum hoc studium attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

Conclusio. — Tametsi primo et proprie studiositas circa cognitionem occupetur, tamen secundario et minus proprie etiam circa ea ad quæ operanda, cognitionis directione indigemus, versatur.

ARTICULUS II.

Utrum studiositas sit pars temperantiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod studiositas non sit pars temperantiæ. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi[1]. Ergo studiositas est

[1] L. IX *Ethic.*, ter in cap. v, bis in cap. viii, septies in cap. ix, etc.

generalis virtus, et non est pars temperantiæ.

2. Præterea, studiositas, sicut dictum est, ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva; unde et sollicitudo est actus prudentiæ, ut supra habitum est. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, virtus quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum, quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrenatione, unde magis opponitur vitio, quod est in excessu; nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animæ ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiæ studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati: unde propter horum similitudinem dicit Isidorus in lib. X *Etym.*, § 241, col. 393, t. 3, quod « studiosus dicitur quasi studii curiosus. » Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ*, c. XXI, col. 1327, t. 1 : « Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ munus est. » Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid : unde et Philosophus dicit in *Princip. Metaph.*, quod « omnes homines naturaliter scire desiderant. »

Moderatio autem hujusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis : unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundarie ei adjuncta, ut principali virtuti; et comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. ult. Inquantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quæ proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitivæ virtutis imperatur a vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut supra dictum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis : et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in lib. II *Ethic.*, cap. ult., ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quæ maxime inclinat natura : et inde est quod quia natura præcipue inclinat ad timendum mortis pericula, et ad sectandum delectabilia carnis, ideo laus virtutis fortitudinis præcipue consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula, et laus virtutis temperantiæ in quadam refrenatione a delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio; quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret : et sic oportet ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturæ corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit; et secundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam : et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quam secundum : nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas, sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis : unde respicitur ab hac virtute [1] per accidens, quasi removendo prohibens.

[1] Ita cum Mss. Alcan. ct Camer. editi passim. Al. : « in hac virtute. »

Conclusio. — Studiositas temperantiæ pars potentialis est, quod ei ut virtus minus principalis principali adjungatur.

QUÆSTIO CLXVII.

DE CURIOSITATE.

(In duos articulos divisa.)

Postea considerandum est de curiositate ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva; 2° utrum sit in cognitione sensitiva.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. vi, a med., in his quæ secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundum se est bona; in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis; dicit enim Dionysius [1] iv cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1, quod « bonum animæ humanæ est secundum rationem esse, » cujus perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea, illud per quod homo assimilatur Deo, et quod a Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis a Deo est, secundum illud Eccli., i, 1 : *Omnis sapientia a Domino Deo est;* et Sap., vii, 17, dicitur : *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum*, etc. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, ut habetur ad Hebræos, iv, 13; unde I Reg., ii, 3, dicitur quod *Deus scientiarum Dominus est.* Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Præterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipue esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum : dicit enim Hieronymus *Supra Danielem*, c. i, v. 8. col. 497, t. 52, : « Qui de mensa et vino regis noluerunt comedere, ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent dicere quod non licebat. » Et Augustinus dicit in II *De doctrina christiana*, cap. xl, col. 63, t. 3, quod « si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tamquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. » Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed contra est quod Hieronymus dicit Sup. illud Ephes., iv : *Non ambuletis in vanitate*, col. 504, t. 7 : « Nonne vobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cælum levat ? » Sed vanitas sensus et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est judicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio per se loquendo, bona est ; potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis, vel inquantum aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud, I ad Cor., viii, 1 : *Scientia inflat*, vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum.

Sed ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem : uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens conjungitur ei malum ; sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit in lib. *De morib. Eccles.*, c. xxi, col. 1327, t. 1 : « Sunt qui desertis virtutibus et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper

[1] Æquivalenter sub his verbis : « Animo malum est quod a ratione deflexerit. »

[2] Habetur cap. « Qui de Mensa, » dist. xxxvii, col. 205.

eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime, intensissimeque perquirant. Unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso cælo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. » Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Jeremiæ, IX, 5 : *Docuerunt linguam suam loqui mendacium; ut inique agerent, laboraverunt.* Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus, et studii ad discendam veritatem; et hoc quadrupliciter : uno modo inquantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit; unde Hieronymus dicit *Ep.* XXI, § 13, col. 386, t. 1 : « Sacerdotes, omissis Evangeliis et Prophetis, videmus comœdias legere, amatoria bucolicorum versuum verba canere. » Alio modo inquantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet : sicut patet de his qui aliqua futura a dæmonibus perquirunt; quæ est superstitiosa curiositas : unde Augustiuus dicit in libro *De vera religione*, c. IV, col. 126, t. 3 : « Nescio an philosophi præpedirentur a fide vitio curiositatis in percunctandis dæmonibus. » Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei : unde Augustinus dicit in libro *De vera religione,* cap. XXIX, t. 3, quod « in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda ; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. » Quarto modo inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur : unde dicitur Eccli., III, 22 : *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus;* et postea sequitur : *Multos* enim *supplantavit suspicio eorum* * *et in vanitate detinuit sensus eorum.*

*Illorum... illorum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum hominis consistit in cognitione veri; non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. VII et VIII. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum, quod, etsi ratio illa ostendit[1] quod cognitio veritatis secundum se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum, quod studium philosophiæ secundum se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur ad Rom., I. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit ad Coloss., II, 8 : *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, et non secundum Christum;* et Dionysius dicit in *Epistola* VII, *ad Polycarpum*, col. 1079, t. 1, de quibusdam philosophis, quod « divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem. »

CONCLUSIO. — Quamquam veritatis cognitio per se vitiosa non sit, sed per accidens, quatenus videlicet eam peccatum superbiæ sequitur, appetitus tamen assequendæ cognitionis variis modis inordinatus, ac vitiosus esse potest.

ARTICULUS II.

Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensus tactus et gustus. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ et gulæ. Ergo videtur quod nec circa ea quæ cognoscuntur per visum sit vitium curiositatis.

2. Præterea, curiositas videtur esse in inspectione ludorum; unde Augustinus dicit in VI *Confess.*, c. VIII, col. 726, t. 1, quod « quodam pugnæ casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pul-

[1] Al. : « dicit. »

sasset, curiositate victus aperuit oculos. » Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in sua *Poetica*, cap. II : non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda *Sup.* illud I *Joan.*, *Concupiscentia carnis*, col. 92, t. 4. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia, sicut dicitur Eccli., XVII, 12, *mandavit unicuique* Deus *de proximo suo.* Ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, c. XXXVIII, col. 153, t. 3, quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit Beda, loco cit., « concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum; » quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ et concupiscentia carnis, contra quæ dividitur, I Joan., II, videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

Respondeo dicendum, quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo : uno enim modo tam in hominibus quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per hujusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem; alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam.

Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum : uno modo inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione : unde Augustinus dicit in X *Confess.*, c. XXXV, col. 803, t. 1 : « Canem currentem post leporem jam non specto, cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio : et nisi jam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te assurgere, aut totum contemnere atque transire, vanus hebesco. »

Alio modo in quantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium; sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum.

Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinate propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilium cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria et gula sunt circa delectationes quæ sunt in usu rerum tangibilium; sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas; et vocatur concupiscentia oculorum, quia « oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur, » ut Augustinus dicit in X lib. *Confess.*, c. XXXV, § 54, col. 802, t. 1 : et sicut Augustinus ibidem subdit, « ex hoc evidentius discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, canora, suavia, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi, noscendique libidine. »

Ad secundum dicendum, quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur, inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviæ, vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræsentantur. Unde Chrysostomus dicit, *Hom.* VI *in Matth.*, § 8, col. 373, t. 11 [1], quod « adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones. »

Ad tertium dicendum, quod prospicere facta aliorum[2], bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur, si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam charitatis et debitum officii, est laudabile, secundum illud ad Hebr., X, 24 : *Considerate vos invicem in*

[1] Edit. Vives.

[2] Sic cod. ; Parm. et edit. addunt : « vel inquirere. » Sed superius D. Thomas allegat Augustinum dicentem : « Admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas. » Unde hic consulto S. Doctor omisit : « vel inquirere. » Infra autem, loco hujus vocis « inquirendum » Cod. habent : « inquietandum. »

provocationem charitatis et bonorum operum. Sed quod aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum est vitiosum. Unde dicitur Proverb., XXIV, 15 : *Ne insidieris et quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus.*

CONCLUSIO. — Curiositas dupliciter versari potest in sensitiva cognitione : uno modo quando ejusmodi cognitio inanis est, et ad nullum utilem finem ordinata ; altero modo quando ejusmodi cognitio ad finem noxium refertur.

QUÆSTIO CLXVIII.

DE MODESTIA, SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORIBUS CORPORIS MOTIBUS.

(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse et virtus et vitium ; 2° utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi ; 3° de peccato quod fit in excessu ludi ; 4° de peccato ex defectu ludi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundum illud psal. XLIV, 14 : *Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus* : Glossa[1] « id est, in conscientia. » Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea, virtutes non insunt nobis a natura, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. I. Sed motus corporales exteriores insunt hominibus a natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, et quidam tardi motus : et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut justitia ; vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum usum[2], neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est. Sed adhibere studium in dispositione motuum exteriorum est vituperabile ; dicit enim Ambrosius in I *De officiis*, c. XVIII, § 75, col. 49, t. 3 : « Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium; ita tamen si studium desit atque affectio, sed motus sit purus ac simplex. » Ergo videtur quod circa compositionem exteriorem motuum non consistat virtus.

Sed contra est quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositis exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis : dicit enim Ambrosius in I *De offic.*, c. XIX, § 84, col. 53, t. 3 : « Sicut molliculum et infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita nec agrestem ac rusticum. Naturam imitemur : ejus effigies formula disciplinæ, forma honestatis est. » Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quæ sunt hominis, per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit.

Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo : uno quidem modo secundum convenientiam personæ ; alio modo secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius in lib. I *De officiis*, loco sup. cit. : « Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personæ reddere, » et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum subditur : « Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. »

Et ideo circa hujusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo : scilicet « or-

[1] Parm. : « *Interlin.* August. »

[2] Parm. omisit : « usum. »

natum, » qui respicit convenientiam personæ; unde dicit quod est « scientia circa decens in motu et habitudine; » et « bonam ordinationem, » quæ respicit convenientiam ad diversa negotia, et ea quæ circumstant; unde dicit quod est « experientia separationis, » id est, distinctionis actionum.

Ad primum ergo dicendum, quod motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundum illud Eccli., xix, 27: *Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo*; et Ambrosius dicit in I *De officiis*, c. xviii, § 71, col. 48, t. 3, quod « habitus mentis in corporis statu cernitur; et quod « vox quædam animi est corporis motus. »

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit in I *De offic.*, § 75, col. 49, t. 3: « Motum natura informet: si quid sane in natura vitii est, industria emendet. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipue attenditur secundum animæ passiones; et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit in I *De offic.*, § 71, col. 48, etc, quod « hinc, » scilicet ex motibus exterioribus, « homo cordis nostri absconditus aut levior, aut jactantior, aut turbidior, aut contra gravior, et constantior, et purior, et maturior æstimatur. » Per motus etiam exteriores alii homines de nobis judicium capiunt, secundum illud Eccli., xix, 26: *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus*. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit *In regula*, § 6, col. 1380, t. 1: « In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. » Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philosophus tangit in IV *Ethic.*, cap. vi et vii. Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad « amicitiam » vel « affabilitatem, quæ attenditur circa delectationes et tristitias, quæ sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit; inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem « veritatis, » secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interius.

Ad quartum dicendum, quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit in I *De officiis*, § 75, col. 49, t. 3: « Ars desit, non desit correctio. »

Conclusio. — Cum exteriores hominis actiones et motus sint per rationem ordinabiles, oportet aliquam circa illos virtutem esse.

ARTICULUS II.

Utrum in ludis possit esse aliqua virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius in I *De officiis*, cap. xxiii, § 108, col. 59, t. 3: « Dominus ait: *Væ vobis qui ridetis, quia flebitis*. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes jocos declinandos arbitror. » Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Præterea, « virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, » ut supra habitum est. Sed Chrysostomus dicit, *Hom.* vi *in Matth.*, § 6, col. 371, t. 11[1]: « Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt. Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere. » Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea, Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. vi, ante med., quod operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. iv. Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II *Musicæ*, cap. ult., col. 1116, t. 1:

[1] Edit. Vivès.

« Volo [1] tandem tibi parcas: nam sapientem decet remittere interdum aciem rebus agendis intentam. » Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam, lib. IV *Ethic.*, cap. VIII, ponit virtutem « eutrapeliæ » circa ludos, quam nos possumus dicere jocunditatem [2].

Respondeo dicendum, quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continue laborare propter hoc quod habet finitam virtutem quæ determinatis laboribus proportionatur ; ita etiam est ex parte animæ, cujus etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima etiam intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini: et ideo quando anima supra sensibilia elevatur, operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sive speculativæ; magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur; quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis animaliter [3] fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animæ quietem.

Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis : sicut in *Collationibus Patrum*, collat. XXIV, cap. XXI, legitur quod B. Joannes Evangelista cum quidam (*a*) scandalizarentur quod eum cum discipulis suis ludentem invenirent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat, ut sagittam traheret: quod cum pluries fecisset, quæsivit utrum hoc continue facere posset : qui respondit, quod si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Joannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel jocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animæ quietem.

Et hoc est quod philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VIII, quod « in hujus vitæ conservatione quædam requies cum ludo habetur. » Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipue cavenda. Quorum primum et principale est quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « De scurrilit. et facet., » quod « unum genus jocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum. » Aliud autem attendendum est ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit in I *De officiis*, c. XX, § 85, col. 53, t. 3 : « Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum ; » et Tullius dicit in I *De officiis* quod « sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena ; sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat. » Tertio autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit « tempore et homine dignus », ut Tullius dicit ibidem, in tit. « De scurrilit. » Hujusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis.

Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus, loco sup. cit.,

[1] « — Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis,
« — Et apertum ire per auras animum permittas.
« — Placet hoc nam sapienter, remittere interdum
« — Aciem rebus agendis decenter intentam. »

[2] Non « jucunditatem » ut in Parm. Edit. addunt : « sive bonam conversationem, sicut infra.

[3] Sic codd. ; Parm. : « altero », omisso : « animaliter. »

(*a*) Cassianus factum paulo aliter narrat, et de uno tantum venatore S. Joannem interpellante loquitur.

« eutrapeliam » nominat : et dicitur aliquis eutrapelus a bona versione [1], quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium ; et inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est, jocosa debent congruere negotiis et personis : unde et Tullius dicit in I *Rhetor.*, seu *De invent.*, inter princ. et med., quod « quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit jocandi facultatem. » Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Proverb., VIII, 6 : *Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum.* Unde Ambrosius non excludit universaliter jocum a conversatione, sed a doctrina sacra : unde præmittit, c. XXIII, § 102, col. 58, t. 3 : « Licet interdum honesta joca ac suavia sint; tamen ab ecclesiastica abhorrent regula; quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus? »

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, et præcipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt; sicut de quibusdam dicitur, Sapientiæ, XV, 12 : *Æstimaverunt ludum* * *esse vitam nostram;* contra quos dicit Tullius in I *De officiis*, in tit. « Fontem esse modestiæ, ut appetitus obediat rationi : » « Non ita generati a natura sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur ; sed ad severitatem potius, et ad quædam studia graviora atque majora. »

* Lusum.

Ad tertium dicendum, quod ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem : sed delectatio, quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem et quietem : et secundum hoc, si fiat moderate, licet uti ludo. Unde Tullius dicit in I *De officiis,* loc. cit. : « Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno et quietibus cæteris, tum cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus. »

CONCLUSIO. — Circa ludos, et jocos, qui nonnunquam ad animi solamen utiles sunt, illa virtus versatur quam eutrapeliam vocant.

[1] Parm. : « conversione. »

ARTICULUS III.

Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat a peccato non videtur [2] esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat a peccato : multa enim si serio fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta, vel nulla, vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit XXXI *Moral.*, c. XLV, § 87, col. 620, etc., t. 2. Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

Præterea, maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati: peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliquod largirentur, tamquam peccati fautores, quod videtur esse falsum; legitur enim in *Vitis Patrum*, lib. VIII, cap. LXIII, col. 1170, t. 1, quod beato Paphnutio revelatum est quod quidam joculator futurus erat sibi consors in vita futura.

Sed contra est quod super illud Proverb., XIV, 13 : *Risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat*, dicit Glosa *interl.*, « luctus perpetuus. » Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

Respondeo dicendum, quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit : diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem, quod ludicra sive jocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis : quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ex ipsa specie actionum quæ assumun-

[2] Sic codd.; Parm. : « dicitur. »

tur in ludum ; quod quidem jocandi genus secundum Tullium, lib. I *De officiis*, tit. « De scurrilit. et facet., » dicitur esse « illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum, » quando scilicet utitur aliquis causa ludi turpibus verbis, vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quod excessus in ludo est peccatum mortale.

Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum ; puta cum aliqui utuntur ludo, vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii, seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum ; cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra præceptum Dei, vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, puta si aliquis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt: quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus ; et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Quædam vero sunt quæ secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia : et talia non excusantur per ludum ; quinimo ex his ludus redditur flagitiosus et obscœnus.

Ad secundum dicendum, quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregorius, loco cit., dicit esse filiam gulæ. Unde Exod., XXXII, 6, dicitur: *Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum : nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, idest, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines ; tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum alias habent seriosas et virtuosas operationes ; puta dum orant, et suas passiones et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed juste faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit *Super Joannem*, tract. c, § 2, col. 1891, t. 3, quod « donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus, » nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum : dicit enim Ambrosius [1] in libro *De officiis* : « Pasce fame morientem : quisquis enim pascendo hominem servare poteras, si non pavisti, occidisti. »

Conclusio. — Cum ludicra et josoca, laudabiliter et secundum rationem dirigi queant, eorum excessus semper peccatum est : interdum lethale, propter speciem actionis, et interdum veniale, propter debitæ circumstantiæ defectum.

ARTICULUS IV.

Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Augustinus dicit in lib. *De vera et falsa pœnit.*, de pœnitente loquens : « Cohibeat [2] se a ludis et a spectaculis sæculi qui perfectam vult consequi gratiam remissionis. » Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorumdam ponitur quod a ludo abstinuerunt : dicitur enim

[1] Refertur in *Decret.*, cap. « Pasce, » dist. LXXXVI, col. 412.

[2] Liber *De vera et falsa pœnitentia*, quem fere totum in *Decreta* Gratianus, in *Sententias* Petrus Lombardus sub Augustini nomine transtulerunt, jam Augustino abjudicatur, et inter spuria rejicitur. Genuini quidem auctoris nomen adhuc latet.

Jerem., xv, 17 : *Non sedi in concilio ludentium*; et Tob., III, 17, dicitur : *Nunquam cum ludentibus, miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.* Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundum quem aliqui nec afferunt aliis delectationes collocutionum, nec ab aliis recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

Sed contra est quod Philosophus in II *Ethic.*, cap. VII, et in IV, cap. VIII, ponit defectum in ludo esse vitiosum.

Respondeo dicendum, quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam aliorum delectationes impedit. Unde Seneca dicit, lib. *De quatuor virtutib.*, cap. « De continentia, » ante med. : « Sic te geras sapienter quod nullus te habeat tamquam asperum, nec contemnat quasi vilem. » Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur « duri et agrestes, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VIII.

Sed quia ludus est utilis propter quietem et delectationem; delectatio autem et quies non propter se quæruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur X *Ethic.*, cap. VI; ideo « defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus. Unde Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. X, ante med., quod « pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo. »

Ad primum ergo dicendum, quod quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus; quia hoc ipsum est secundum rationem quod in eis ludus diminuatur.

Ad secundum dicendum, quod Jeremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis, cujus status magis actum requirebat : unde subdit : *Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me.* Quod autem dicitur Tob., III, pertinet ad ludum superfluum; quod patet ex eo quod sequitur : *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.*

Ad tertium dicendum, quod austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas : unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus, lib. IV *Ethic.*, cap. VI, « amicitiam » nominat, vel ad eutrapeliam, sive jocunditatem : et tamen nominat et definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam cujus est delectationes reprimere.

Conclusio. — Qui in ludo talem defectum committunt, ut et ipsi nihil delectabile proferant, et delectabilia moderate ab aliis prolata rejiciendo molesti sint, peccant quidem; minus tamen iis qui in ludicris excedunt.

QUÆSTIO CLXIX.

DE MODESTIA IN EXTERIORI APPARATU.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium; 2° utrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis a natura, unde et secundum diversitatem temporum et locorum variatur : unde Augustinus dicit in III *De doctrina christ.*, c. XII, col. 74, t. 3, quod « talares et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est. » Sed sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. I, naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa hujusmodi non est virtus et vitium.

2. Præterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris

in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur : similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorumdam dicitur ad Heb., xi, 37 : *Circuierunt in melotis , et in pellibus caprinis.* Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis; similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro objecto; nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philosophus tangit, lib. II *Ethic.*, cap. vii. Ergo videtur quod circa hujusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

Sed contra, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas : dicit enim Ambrosius in I *De offic.*, cap. xix, § 83, col. 52, t. 3 : « Non sit affectatus decor corporis, sed naturalis; simplex, neglectus magis quam expetitus; non pretiosis et albantibus adjutus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori. » Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

Respondeo dicendum, quod in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter : uno quidem modo per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit; unde dicit Augustinus in III *Confess.*, cap. viii, col. 689, t. 1 : « Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum nulla civis aut peregrini libidine violetur : turpis enim omnis pars est suo universo non congruens. » Alio modo potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis; ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit in III *De doctrina christ.*, c. xii, col. 74, t. 3 : « In usu rerum abesse oportet libidinem : quæ non solum ipsa eorum, inter quos vivit, consuetudine nequiter abutitur; sed etiam sæpe fines ejus egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat. »

Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter quantum ad superabundantiam. Uno modo per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes et alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum. Unde Gregorius dicit in quadam *homilia*, xl *in Evangel.*, § 3, col. 1305, t. 2 : « Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum : quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod dives qui torquetur apud inferos bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta præcipua, scilicet excedentia proprium statum, nisi ad inanem gloriam quærit. » Alio modo secundum quod homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio secundum quod nimiam sollicitudinem opponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum : scilicet « humilitatem, » quæ excludit intentionem gloriæ; unde dicit quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus, et præparationibus; et « per se sufficientiam, » quæ excludit intentionem deliciarum : unde dicit quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quæ ad vivere conveniunt : secundum illud Apostoli I ad Timoth., ult., 3 : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*; et « simplicitatem, » quæ excludit superfluam sollicitudinem talium; unde dicit quod simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt.

Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo ex negligentia hominis, qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, c. vii, a med., quod ad mollitiem pertinet quod aliquis trahat vestimentum per terram ut non laboret elevando ipsum. Alio modo ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat : unde dicit Augustinus in lib. II *De sermone Domini in monte*, c. xii, col. 1287, t. 3 : « Non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam

in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eo periculosiorem quo sub nomine servitutis Dei decipit. » Et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VII, circa fin., quod « superabundantia et inordinatus defectus ad jactantiam pertinet. »

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ipse cultus exterior non sit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur : et secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum, quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam cæteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultus divini : et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit in III *De doctrina christ.*, c. XII, § 18, col. 73, t. 3 : « Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum inter quos versatur excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, » dum scilicet propter delicias, aut ostentationem talibus utitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum. Non tamen semper qui vilioribus quam cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter jactantiam vel superbiam, ut se cæteris præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit in lib. III *De doctr. christ.*, loco cit. : « Quisquis rebus prætereuntibus restrictius utitur quam se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est. » Præcipue autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios et verbo et exemplo ad pœnitentiam hortantur; sicut fecerunt Prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam [1] Glossa dicit Matth., III, v. 4 : « Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. »

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ : et ideo excessus, et defectus, et medium in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis, quam Philosophus, loco cit., ponit circa facta et dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

[1] Scilicet *ordin.*, col. 79, t. 2.

CONCLUSIO. — Cum circa exteriorem apparatum et ornatum, multipliciter vitium esse contingat, varias quoque circa eumdem virtutes esse consequitur.

ARTICULUS II.

Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis : dicitur enim I Petri, III, 3 : *Quarum*, scilicet mulierum, *non sit extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus*: unde dicit Glossa [2] Cypriani : « Serico et purpura indutæ, Christum sincere induere non possunt : auro et margaritis adornatæ, et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt. » Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, Cyprianus dicit in libro *De habitu virginum*, § 15, col. 454 : « Non virgines tantum aut viduas, sed et nuptas puto, et omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei et facturam ejus et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine. » Et postea subdit : « Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio est divini operis, prævaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura. » Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulierum non est sine peccato mortali.

3. Præterea, sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum : dicitur enim *Deut.*, XXII, 5 : *Non induatur* * *mulier veste virili, nec vir veste muliebri.* Ergo etiam videtur quod superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale. * *Induetur... veste feminea.*

Sed contra est, quia secundum hoc

[2] Lib. *De habitu virg.*, § 13, col. 452.

videretur quod artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

Respondeo dicendum, quod circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ supra communiter dicta sunt circa exteriorem cultum ; et insuper quoddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Proverb., VII, 10 : *Ecce occurrit illi mulier ornatu meretricio, præparata ad decipiendas * animas.*

* *Ad capiendas.*

Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per ejus contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I ad Corinth., VII, 34, quod *mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro.* Et ideo si mulier conjugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato.

Illæ autem mulieres quæ viros non habent nec volunt habere [1] et sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant ; si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio quantum ad hoc est de viris. Unde Augustinus dicit in *Epist.* CCXLV *ad Possidium*, col. 1060, t. 2 : « Nolo ut de ornamentis auri, vel vestis præproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati, neque conjugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis : nisi quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec maritatas decet. »

In quo tamen casu possent aliquæ a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem ; quamvis talis consuetudo non sit laudabilis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa *ordin.*, ibidem dicit, « mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros ; et ut aliis placerent, se pulchre ornabant, » quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus ; non autem prohibet mulieres conjugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde Apostolus I ad Timoth., II, 9, dicit : *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste * pretiosa;* per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, et inverecundus, et impudicus.

* *Vel veste.*

Ad secundum dicendum, quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit in *Epist. ad Possidium*, ubi supra : « Fucari pigmentis, quo vel rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis (scilicet maritis) permittendæ sunt feminæ ornari secundum veniam, non secundum imperium. » Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam vel in Dei contemptum : in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta ægritudine vel aliquo hujusmodi : hoc enim est licitum, quia secundum Apostolum I ad Corinth., XII, 23, *quæ putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiorem circumdamus.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, cultus exterior debet competere conditioni personæ secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili, aut e converso ; et præcipue quia hoc potest esse causa lasciviæ; et specialiter prohibetur in lege, *Deut.*, XXII, quia Gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud hujusmodi.

[1] Parm. : « habere, vel. »

(*a*) Ergo, ut optime peritissimi Theologi advertunt, fucatio quæ non esset fictio non esset, juxta S. Thomam, ex se culpanda ; sed, in illis regionibus ubi talis consuetudo viget, fucatio non est fictio, nec decipit nisi eos qui decipi volunt ; ergo.

Ad quartum dicendum, quod si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote præbentes directe aliis occasionem peccandi; puta si quis fabricaret idola vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars sit cujus operibus homines possunt bene et male uti, sicut gladii, sagittæ et alia hujusmodi, usus talium artium non est peccatum : et hæ solæ artes sunt dicendæ. Unde Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* L, a med. : « Eas solum artes oportet vocare quæ necessariorum, et eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ et constructivæ. » Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis a civitate extirpandæ secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit *Super Matthæum*, loc. cit., quod « etiam ab arte calceorum et textorum multa abscindere oportet : etenim artem ad luxuriam deduxerunt, necessitatem ejus corrumpentes, artem arti male commiscentes.

Conclusio. — Quamquam mulierum ornatus ad placendum viris suis peccatum non sit, ad concupiscentiam tamen et vanitatem relatus, culpa non vacat.

QUÆSTIO CLXX.

DE PRÆCEPTIS TEMPERANTIÆ.

(In duos articulos divisa.)

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ; et 1° de præceptis ipsius temperantiæ; 2° de præceptis partium ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut supra dictum est. Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta Decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiæ, ut ex supra dictis patet.

2. Præterea, temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter præcepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere : ad hoc enim vitia prohibentur ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta Decalogi sunt principalia[1] in lege divina. Ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

In contrarium est auctoritas Scripturæ, in Decalogo, Exod., XX.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit I ad Timoth., I, 5, *finis præcepti est charitas*; ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa præcepta in Decalogo ponuntur quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei et proximi.

Inter vitia autem temperantiæ opposita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta Decalogi præcipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum, quod inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directe contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur : et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter

[1] Parm. : « principaliora. »

præcepta Decalogi prohibetur : dicitur enim Eccli., VIII, 18 : *Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.*

Ad secundum dicendum, quod gula non directe opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit injuria patri per stuprum virginis, quæ non est ejus connubio deputata, quanta fit injuria viro per adulterium uxoris, cujus corporis potestatem ipse habet, non uxor.

Ad tertium dicendum, quod præcepta Decalogi, ut supra dictum est, sunt quædam universalia divinæ legis principia; unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus ejus variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit in libro *De bono conjugali*, cap. XV, col. 385, t. 6, et secundum diversas hominum leges et consuetudines.

CONCLUSIO. — Inter præcepta Decalogi debuit temperantiæ præceptum præcipue de adulterio apponi, non modo secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim Decalogi, ut dictum est, sunt quædam universalia principia totius legis divinæ. Sed *est initium* omnis peccati superbia, ut dicitur Eccli., X, 15. Ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

2. Præterea, illa præcepta maxime debent in Decalogo poni per quæ homines maxime inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subjicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est; idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat, ut Augustinus dicit in II *De doctrina christ.*, VII, col. 39, t. 3. Ergo videtur quod de humilitate et mansuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerint.

3. Præterea, dictum est, quod adulterium in Decalogo prohibetur quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur : unde Augustinus dicit *In regula*, § 6, col. 1380, t. 1 : « In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum. » Ergo videtur quod etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt : uno modo secundum se; alio modo secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi; sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent.

Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi : et secundum hoc aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus : sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium, quod in Decalogo prohibetur, aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia est initium peccati, sed latens in corde; cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde ejus prohibitio non debuit poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum, quod præcepta quæ [1] inducunt ad observantiam legis, præsupponunt jam legem; unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium et furtum, quæ in Decalogo prohibentur;

[1] Parm. : « quæ per se inducuntur. »

sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est.

Conclusio. — Conveniens fuit ut non solum temperantiæ præcepta hominibus darentur, sed etiam de virtutibus illi annexis.

QUÆSTIO CLXXI.

DE PROPHETIA.

(In sex articulos divisa.)

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundum ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter : uno quidem modo secundum diversas gratias gratis datas; quia, ut dicitur I ad Corinth., xii, 4, *divisiones gratiarum sunt: aliis per spiritum datur sermo sapientiæ, aliis sermo scientiæ*, etc. Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et comtemplativam, quæ accipiuntur secundum diversa operationum studia : unde et ibidem dicitur quod *divisiones operationum sunt.* Aliud enim est studium in Martha, quæ *sollicita erat, et laborabat* * *circa frequens ministerium*, quod pertinet ad vitam activam; aliud autem est in Maria, quæ *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius*, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Lucæ, x, 40. Tertio modo, secundum diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur ad Ephes., iv, 2 : *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores*, quod pertinet ad diversa ministeria de quibus dicitur I ad Cor., xii, 5 : *Divisiones ministrationum sunt.* Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam vero ad locutionem, quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit. Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia et de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus.

* *Satagebat.*

De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit : quarum prima est de essentia ejus; secunda de causa ipsius; tertia de modo propheticæ cognitionis; quarta de divisione prophetiæ.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum prophetia pertineat ad cognitionem; 2° utrum sit habitus; 3° utrum sit solum futurorum contingentium; 4° utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia; 5° utrum propheta discernat ea quæ divinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt; 6° utrum prophetiæ possit subesse falsum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum prophetia pertineat ad cognitionem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccli., xlviii, 14, quod *corpus* Elisæi *mortuum prophetavit;* et infra, cap. xlix, 18, dicitur de Joseph quod *ossa ipsius visitata sunt, et post mortem prophetaverunt.* Sed in corpore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem (*a*).

(*a*) Olim apud Hebræos Prophetæ appellabantur « videntes » vocibus « *Rhoe, Chore;* » deinde « *Nabi* » ex radice « *Nabah,* » id est prædicere, divinare. Hujus tamen vocis variæ sunt acceptiones. « *Nabi* » enim sumitur vel pro futurorum prænuncio, vel pro oraculorum et decretorum divinorum internuncio. « *Nibba* » seu prophetare significat aliquando furere; hinc quicumque, sive bono sive malo spiritu agitabantur, prophetas agere dicebantur. « *Nibba* » significat etiam divinas laudes saltando canere. Prophetare est etiam instrumentis sive musica canere atque choreas ducere, aut prodigium patrare, aut scripturam explicare, aut in Ecclesia verba facere. Apud Græcos, quicumque occultæ rei divinatores, oraculorum interpretes, et sacrorum antistites, nuncupabantur prophetæ. Dicebatur etiam propheta « mantis, » et prophetia « manteia » et « mantiche, » quæ vox a « mainomenai dicta significat furere : per furorem enim oracula reddebantur. Latini prophetam vocabant divinum, vatem, præsagum, ariolum, fatidicum, etc.

2. Præterea, I ad Cor., XIV, 3, dicitur: *Qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem.* Sed locutio est effectus cognitionis, non est autem ipsa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia : dicitur enim Oseæ IX, 7 : *Scitote Israël, stultum prophetam*, et *insanum*. Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse « inspiratio, » vel « revelatio, » secundum Cassiodorum in *Prolog. super Psalt.*, col. 842, t. 1 Gl. *ord.* Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.

Sed contra est quod dicitur I *Reg.*, IX, 9 : *Qui enim propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns.* Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

Respondeo dicendum, quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetæ cognoscunt ea quæ sunt procul [1] remota ab hominum cognitionem. Unde possunt dici prophetæ a [2] phanos quod est « apparitio, » quia scilicet eis aliqua, quæ sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit in lib. VII *Etymolog.*, cap. VIII, col. 283, t. 3, « in veteri Testamento videntes appellabantur, quia videbant ea quæ cæteri non videbant, et præspiciebant ea quæ in mysterio abscondita erant. » Unde et Gentilitas eos appellabat vates a vi mentis [3].

Sed quia, ut dicitur I ad Cor., XII, 7, *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; et infra, cap. XIV, 12, dicitur: *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis;* inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isai., XXI, 10 : *Quæ audivi a Domino exercituum, Deo Israël, annuntiavi vobis.* Et secundum hoc, ut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*, ubi supra, possunt dici « prophetæ, » quasi « præfatores, » eo quod « porro fantur, idest, a remotis fantur, et de futuris vera prædicunt. »

Ea autem quæ supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt secundum operationem virtutis divinæ, secundum illud Marci ult., 20 : *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ enuntiationis. Unde dicitur *Deuteron*, ult., 10 : *Non surrexit Propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiæ argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetæ insani et stulti, non sunt veri prophetæ sed falsi : de quibus dicitur Jeremiæ, XXIII, 16: *Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, et decipiunt vos : visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini*; et Ezech., XIII, 3 : *Hæc dicit Dominus : Væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.*

Ad quartum dicendum, quod in prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina. Unde dicitur Ezech., II, 1 : *Fili hominis, sta super pedes suos, et loquar tecum.* Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu sancto movente : unde ibidem subditur : *Et ingressus est in me spiritus, et statuit me super* * *pedes meos.* Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina : unde subditur ibidem : *Et audivi loquentem ad me.* Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Job, XXXII, 8 : *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam;* revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia, et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiæ velamen, secundum illud Job, XII, 22 : *Qui revelat profunda de tenebris.*

* Supra.

[1] Parm. : « procul et. »
[2] Parm. : « a πρὸ quod est procul et. » φάνός
[3] Parm. addit : « ut ibidem præmittit. »

(*a*) Contra Appellitas dicentes prophetias esse falsas, et Sadducæos asserentes prophetarum dicta esse spernenda.

Conclusio. — Prophetia primo et principaliter in cognitione consistit, secundario autem in locutione.

ARTICULUS II.

Utrum prophetia sit habitus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia sit habitus. Quia, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. v, « tria sunt in anima, potentia, passio et habitus. » Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes; similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est; prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est. Ergo prophetia est habitus.

2. Præterea, omnis perfectio animæ, quæ non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio : non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens propheta. Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

3. Præterea, prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est. Ergo prophetia est habitus.

Sed contra, « habitus est quo quis agit cum voluerit, » ut dicit Commentator in III *De anima*, comment. xviii. Sed aliquis non potest uti prophetia, cum voluerit; sicut patet IV *Reg.*, iii, de Elisæ, « quem cum Josaphat de futuris requireret, et prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animum de venturis repleret, » ut Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* i, § 15, col. 793, t. 2. Ergo prophetia non est habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Ephes., v, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est*; quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo quod manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est, consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intelligibile [1] excedens lumen naturalis rationis. Unde Michææ, vii, 8 : *Cum sedero in tenebris, Dominus lux mea est.*

Lumen autem dupliciter alicui inesse potest : uno modo per modum formæ permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo per modum cujusdam passionis sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis : alias oporteret quod semper prophetæ adesset facultas prophetandi : quod patet esse falsum. Dicit enim Gregorius *Super Ezechielem*, ubi supra, col. 792 : « Aliquando prophetiæ spiritus prophetis deest, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus cum hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere, cum habent. » Unde Elisæus dixit de muliere Sunamite, IV *Reg.*, iv, 27 : *Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi.* Et hujus ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis et perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur : sicut per lumen intellectus agentis præcipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur; videtur autem a beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formæ permanentis et perfectæ, secundum illud psal., xxxv, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis; et hoc significatur Exodi, xxxiii, 22 : *Dumque transibit gloria mea*; *ponam te in foramine petræ*, etc.; et III *Reg.*, xix, 11, dicitur ad Eliam : *Egredere, et sta in monte coram Domino; et ecce Dominus transit*, etc. Et inde est quod sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget nova revelatione, sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde et

[1] Parm. : « intellectuale. »

Isaiæ, L, 4, dicitur : *Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum.* Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur quod *locutus est Dominus* ad talem vel talem prophetam; aut quod *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum.* Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio Philosophi non comprehendit absolute omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum : qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex judicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur, prout Philosophus dicit in III *De anima,* text. 12, quod « intelligere pati quoddam est. » Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur ; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur : sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Augustinus in libro *De orando Deum*, *epist.* CXXX, c. IX, col. 501, t. 2, dicit esse necessarias crebras orationes , « ne concepta devotio totaliter extinguatur. »

Potest tamen dici quod aliquis dicitur propheta, etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divina, secundum illud Jeremiæ I, 5 : *Et prophetam in gentibus dedi te.*

Ad tertium dicendum, quod omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinæ sapientiæ, et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale : alio modo est supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius ; sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum : et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

Conclusio. — Inest prophetiæ lumen sanctis prophetis, non per modum habitus, sed per modum passionis seu impressionis transeuntis.

ARTICULUS III.

Utrum prophetia sit solum futurorum contingentium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus, in *Prol. Super Psalt.*, col. 842, t. 1 Gl. *ord.*, quod « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. » Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea, gratia prophetiæ dividitur contra sapientiam et fidem, quæ sunt de divinis, et discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis ; et scientiam, quæ est de rebus humanis, ut patet, I ad Cor., XII. Habitus autem et actus distinguuntur secundum objecta, ut patet per ea quæ supra dicta sunt. Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futuris contingentibus.

3. Præterea, diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet. Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiæ.

Sed contra est quod Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* I, § 1, col. 786, t. 2, quod « prophetia [1] quædam est de futuro ; sicut id quod dicitur Isaiæ VII , : *Ecce virgo concipiet, et pariet filium ;* quædam de præterito, sicut id quod dicitur, Gen., I : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* quædam de præsenti, sicut id quod dicitur I ad Cor., XIV : *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus manifesta fiunt.* Non

[1] Plenius in textu D. Gregorii.

ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

Respondeo dicendum, quod manifestatio quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subjiciuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia : et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit; sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam et angelorum, spirituum ministerio revelatio prophetica facta est Isaiæ cap. VI, 1, ubi dicitur : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Cujus etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isaiæ, XL, 12 : *Quis mensus est pugillo aquas?* etc. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaiæ, LVIII, 7 : *Frange esurienti panem tuum*, etc. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaiæ, XLVII, 9 : *Venient tibi duo subito in die una, sterilitas et viduitas.*

Considerandum tamen est, quod, quia prophetia est de his quæ procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul a cognitione hujus hominis sive secundum sensum, sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum : sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundum locum; quæ tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Elisæus prophetice cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur IV *Reg.*, V; et similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur I ad Cor., XIV; et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ; sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia : *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, etc., ut habetur Isaiæ, VI. Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia; ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud, ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum : unde et nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, ubi supra : « Et cum ideo prophetia dicta sit, quod futura prædicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit. »

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia ibi definitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiæ : et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici quod omnia quæ sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam; ea vero quæ pertinent ad sapientiam et scientiam, et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci; sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cujus unitate prophetia habet unitatem speciei, licet sint diversa, quæ per divinum lumen prophetice manifestantur.

CONCLUSIO. — Quamquam tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia, prophetiæ lumini subesse certum sit, propriissime tamen ad ipsam pertinet futurorum eventuum revelatio.

ARTICULUS IV.

Utrum propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci. Dicitur enim Amos, III, 7 : *Non * faciet Dominus Deus verbum, nisi* *Non facit.

revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Sed omnia quæ prophetice revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetæ.

2. Præterea, *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur *Deuter.*, XXXII, 4. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est. Ergo est perfecta; quod non esset nisi [1] omnia prophetabilia prophetice revelarentur, quia « perfectum est cui nihil deest, » ut dicitur in III *Physic.*, text. 63. Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent; sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quod propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed contra est quod Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* I, § 4, col. 788, t. 2, quod « aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit; aliquando autem ex futuro tangit, ex præsenti non tangit. » Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Respondeo dicendum, quod diversa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, et a quo dependent : sicut supra dictum est, quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur; ignorato autem communi principio, vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi; sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci.

Principium autem eorum quæ divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant; sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem hujus vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis; non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

Ad secundum dicendum, quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis : unde dicitur I ad Corinth., XIII, 8, quod *prophetiæ evacuabuntur*, et quod *ex parte prophetamus*, id est imperfecte. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria; unde subditur : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Unde non oportet quod propheticæ revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ dependent; et ideo qui perfecte habet habitum alicujus scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetalium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

CONCLUSIO. — Cum prima veritas sit principium omnium eorum quæ prophetice manifestantur, non oportet prophetis omnia prophetabilia nota esse, sed tantum quæ illis per divinam revelationem nota fiunt.

ARTICULUS V.

Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim Augustinus in VI *Conf.*, cap. XIII, col. 731, t. 1, quod « mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et animam suam somniantem. » Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est. Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ ab eo quod loquitur spiritu proprio.

[1] Parm. addit : « perfecte. »

2. Præterea, « Deus non præcipit aliquid impossibile, » sicut Hieronymus [1] dicit. Præcipitur autem prophetis, Jerem., XXIII, 28 : *Propheta qui habet somnium, narret somnium ; et qui habet sermonem meum loquatur sermonem meum vere.* Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ ab eo quod aliter videt.

3. Præterea, major est certitudo quæ est per divinum lumen, quam quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

Sed contra est quod Gregorius dicit *Super Ezech., hom.* I, § 16, col. 793, t. 2 : « Sciendum est quod aliquando prophetæ sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, et se hæc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur. »

Respondeo dicendum, quod mens prophetæ dupliciter a Deo instruitur : uno modo per expressam revelationem ; alio modo per quemdam instinctum [2] « quem interdum et nescientes humanæ mentes patiuntur, » ut Augustinus dicit II *Super Gen. ad litt.*, c. XVII, § 37, col. 278, t. 3. De his ergo quæ expresse per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata : unde dicitur Jerem., XXVI, 15 : *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures* * *vestras omnia verba hæc* : alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc quod Abraham admonitus in prophetica visione se præparavit ad filium unigenitum immolandum : quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus.

* *Auribus vestris.*

Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur : talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc possit accidere, « per sanctum Spiritum citius correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt; et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt, » ut ibidem Gregorius subdit. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico spiritu revelantur.

Unde patet responsio ad omnia objecta.

CONCLUSIO.—Omnia quæ per propheticum spiritum nota sunt prophetis, firmissimam apud eos certitudinem habent : non autem omnia quæ per instinctum iisdem nota sunt, de quibus utrum divino instinctu an proprio spiritu cogitata sint, interdum dubitant prophetæ.

ARTICULUS VI.

Utrum ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est. Sed futura contingentia possunt non evenire ; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea, Isaias prophetice prænuntiavit Ezechiæ, dicens : *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives* ; et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni, ut habetur IV *Reg.*, XX, 7; et Isaiae, XXXVIII, 1. Similiter et Jerem., XVIII, 7, Dominus dicit : *Repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Jonæ, III, 10 : *Misertus est Dominus* * *super malitiam quam dixit ut faceret eis, et non fecit.* Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

* *Deus... quam locutus fuerat ut.*

3. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute ; quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur in I *Posterior.*, text. 17. Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse

[1] Non Hieronymus, sed Pelagius hæreticus in expositione fidei suæ ad Damasum Papam.

[2] Parm. : « instinctum occultissimum quem nescientes. »

veram: Si aliquid est prophetatum, erit. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de præterito. Ergo et consequens erit necessarium absolute : quod est inconveniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiæ non possit subesse falsum.

Sed contra est quod Cassiodorus dicit in *Prol. Super Ps.*, col. 842, t. 1 Gl. *ord.*, quod « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. » Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente ; quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis: sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit *Super* II, v. 10, col. 499, t. 5, quod « prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ. » Oportet igitur eamdem essse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ, cui impossibile est subesse falsum, ut dictum est. Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum ; quia fertur in ea, secundum quod sunt præsentia et jam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad secundum dicendum, quod divina præscientia respicit futura secundum duo : scilicet secundum quod sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur ; et secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum, tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adæquat ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis : et talia sic eveniunt sicut prophetantur; sicut illud Isa., VII, 14: *Ecce virgo concipiet.* Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus : et tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur, nec tamen prophetiæ subest falsum : nam sensus prophetiæ est quod inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isa., XXXVIII, 1, dicentis: *Morieris, et non vives*; id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur : et quod dicitur Jonæ, III, 4: *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur;* id est, hoc merita ejus exigunt ut subvertatur. Dicitur autem Deus pœnitere metaphorice, inquantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad tertium dicendum, quod quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut dictum est, hoc modo illa conditionalis est vera: Si aliquid est prophetatum, erit, sicut ista: Si aliquid est præscitum, erit; in utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostro, sed ut consideratur in suo præsenti, prout subditur præscientiæ divinæ, ut in primo dictum est.

Conclusio. — Cum prophetia divinum quoddam signum sit divinæ præscientiæ, impossibile est ei subesse falsum.

QUÆSTIO CLXXII.

DE CAUSA PROPHETIÆ.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa prophetiæ.

Circa hoc quæruntur sex : 1° utrum prophetia sit naturalis : 2° utrum sit a Deo, mediantibus angelis ; 3° utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis ; 4° utrum requiratur bonitas morum ; 5° utrum sit aliqua prophetia a dæmonibus ; 6° utrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum prophetia possit esse naturalis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius in IV *Dialogorum*, c. xxvi, col. 357, t. 3, quod « ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid prævidet ; » et Augustinus dicit in XII *Super Gen. ad litt.*, cap. xiii, col. 464, t. 3, quod « animæ humanæ, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere. » Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

2. Præterea, cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philosophum in lib. *De somno et vig.*, seu lib. *De divinat. per somn.*, cap. ii. Ergo multo magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

3. Præterea, homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere : et similiter pisces præcognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia a natura.

4. Præterea, Proverb., xxix, 18, dicitur : *Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus;* et sic patet quod prophetia est necessaria ad hominum conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quod prophetia sit a natura.

Sed contra est quod dicitur II Petri, i, 21 : *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines.* Ergo prophetia non est a natura, sed ex dono Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (*a*), prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter ; uno modo secundum quod sunt in seipsis ; alio modo secundum quod sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura, secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cujus æternitati sunt omnia præsentia, ut in primo dictum est. Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

Futura vero in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione etiam ab homine ; sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quorum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit.

Et talis præcognitio[1] futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter a natura. Uno modo sic quod statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura, et sic, sicut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, c. xiii, col. 464, t. 3, « quidam voluerunt animam humanam habere quamdam vim divinationis in seipsa. » Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit in Dial. VI *De repub.*, quod animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum, sed ista cognitio obnubilatur in eis per cognitionem corporis ; in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc posset dici quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura præcognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem objicit Augustinus, loc. cit. : « Cur non semper possit vim divinationis habere anima, cum semper velit. »

Sed quia verius esse videtur quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat secundum sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est, ideo melius est dicendum alio modo quod præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua juvantur per naturalem dispositionem, secundum quod in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, et claritas intelligentiæ.

Et tamen hæc præcognitio futurorum differt a prima, quæ habetur ex revelatione divina dupliciter : primo quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum et infallibiliter [2] : hæc autem

[1] Parm. : « cognitio. »

[2] Ita Mss. et editi passim. Theologi rejiciunt verba, « et infallibiliter, » et infra, « prophetia, » velut addititia.

(*a*) Philo in libro , *Quod somnia sint divina*, tria divinorum genera a causa efficiente distinguit, a Deo videlicet, ab anima mundana, a mente cujuscumque propria.

præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem; non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda : quia sicut supra dictum est, prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit, loc. cit. in arg., quod « anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ, » prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura revelatione angelica, non autem propria virtute : quia ut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.,* ut supra., « si hoc esset, tunc haberet, quando cumque vellet, in sua potestate futura præcognoscere ; » quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod præcognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut dictum est, cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia : unde minus potest recipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium; quantum tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

Ad tertium dicendum, quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum nisi secundum quod ex suis causis præcognoscuntur ; ex quibus eorum phantasiæ moventur magis quam hominum : quia phantasiæ hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id quod in brutis facit impressio causarum naturalium ; et adhuc magis adjuvat hominem divina gratia prophetias inspirans.

Ad quartum dicendum, quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum : et secundum hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, et præcipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

Conclusio. — Prophetia simpliciter non potest homini inesse a natura, sed ex divina revelatione esse debet.

ARTICULUS II.

Utrum prophetica revelatio fiat per angelos.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetica revelatio non fiat per angelos. Dicitur enim Sap., VII, 27, quod sapientia Dei *in animas sanctas se transfert*, et *amicos Dei, et prophetas constituit.* Sed amicos Dei constituit immediate. Ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus angelis.

2. Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ sunt a Spiritu sancto, secundum illud I Cor., XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Non ergo prophetica revelatio fit angelo mediante.

3. Præterea, Cassiodorus, in *Prol. super Ps.*, col. 842, t. 1 Gloss. *ordin.*, dicit quod « prophetia est divina revelatio. » Si autem fieret per angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV cap. *Cæl. hier.*, § 3, col. 179, t. 1: « Divinas [1] visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cælestes virtutes.» Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit angelis mediantibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom., XIII, 1, *quæ* * *a Deo sunt, ordinata sunt.* Habet autem hoc Divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit, ubi supra, col. 182, ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus partici-

* *Quæ sunt, a Deo ordinatæ sunt.*

[1] Corder. : « His divinis visis præclari illi patres nostri ministerio Angelorum initiabantur. »

pantes de perfectione divinæ bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinæ a Deo ad homines per angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quod fiat per angelos (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod charitas secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest; sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam angelus potest imprimere, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum, quod gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto, sicut primo principio; qui tamen operatur hujusmodi gratiam in hominibus mediante ministerio angelorum.

Ad tertium dicendum, quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse divina.

Conclusio. — Prophetica revelatio ad homines a Deo quidem ut primo auctore, ab angelis vero ut Dei ministris defertur.

ARTICULUS III.

Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis : quia super illud Amos, I, *Dominus de Sion rugiet*, dicit Glossa[1] Hieronymi: « Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti : verbi gratia, nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat. » Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quam scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ ; multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculativas capiendas. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim Hieronymus [2] *Super Matthæum* quod « tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritus sancti non dabitur, etiamsi propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. » Ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam: et sic videtur quod bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

Sed contra est quod Gregorius dicit in *Hom. Pentecost.*, XXX *in Evang.*, § 8, col. 1225, t. 2: « Implet, » scilicet Spiritus sanctus, « citharedum puerum, et psalmistam facit : implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et prophetam facit. » Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus Sancti: de quo dicitur I ad Corinth., XII, 2 : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina; quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum, quod sicut Deus qui est causa universalis in agendo, non præexigit materiam nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus; sed simul potest et materiam, et dispositionem, et formam inducere; ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem ; sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturæ. Et ulterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet et

[1] Ex Hieronymo desumpta super eumdem locum, col. 993, t. 5.

[2] Parm. : « Hieronymus *Super Matth.* (habet hoc expresse Origenes, *Hom.* VI *in Numer.*; quid simile habet et Hieronymus in *Ep. ad Ageruchiam,* ad med.). » Legitur quidem apud Origenem, col. 610, t. 2.

(*a*) Prophetia fit quatuor modis :
1° Signo corporeo ;
2° Per claram vocem et familiare alloquium ;
3° Per visionem ;
4° Per somnium.
Deus vel immediate vel per angelum prophetæ sese communicat.

animam in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum, quod indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam ; removetur autem divina virtute, si quid prophetiæ repugnat.

Ad secundum dicendum, quod speculatio scientiæ fit ex causa naturali : natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia : quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

Ad tertium dicendum, quod aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus ; sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel iræ vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

Conclusio. — Non aliqua præcedens naturalis dispositio necessaria est ad prophetiam, sed ex sola Spiritus sancti voluntate hominibus infunditur.

ARTICULUS IV.

Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sap., VII, 27, quod sapientia Dei *per nationes in animas sanctas se transfert*, et *amicos Dei*, *et prophetas constituit*. Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

2. Præterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Joan., XV, 15 : *Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo nota feci vobis*. Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos, III. Ergo videtur quod prophetæ sint Dei amici, quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, Matth., VII, 15, dicitur : *Attendite a falsis prophetis*, *qui veniunt ad vos in vestimentis ovium*, *intrinsecus autem sunt lupi rapaces*. Sed quicumque sunt sine gratia, interius[1] videntur esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philosophus dicit in libro *De somno et vigilia*, lib. *De divinat. per somn.*, quod « si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, et non optimis viris. » Sed constat donum prophetiæ esse a Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

Sed contra est quod Matth., VII, 22, his qui dixerant : *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus ?* respondetur : *Nunquam novi vos*. *Novit* autem *Dominus eos qui sunt ejus*, ut dicitur II ad Timoth., II, 19. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

Respondeo dicendum, quod bonitas morum potest attendi secundum duo : uno quidem modo secundum interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens; alio autem modo quantum ad interiores animæ passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur. Unde Augustinus dicit in XV *De Trinitate*, c. XVIII, col. 1082, t. 8 : « Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram. » Unde quidquid pot est esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate, quod apparet ex duobus; primo quidem ex actu utriusque ; nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas : unde et Apostolus, I ad Corinth., XIII, prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundo ex fine utriusque : datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ, secundum illud Apostoli I ad Corinth., XII, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo prophetia

[1] Al. : « intrinsecus. »

potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis.

Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ, et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualem contemplationem; quæ quidem impeditur per vehementiam passionum; et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur IV *Reg.*, IV, 38, quod simul habitabant cum Elisæo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod donum prophetiæ aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriæ mentis illustrationem : et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei, et prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiæ solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit *Super Matth.*, VII, v. 22, col. 49, t. 7 : « Prophetare, et virtutes facere, et dæmonia ejicere interdum non est ejus meriti qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur. »

Ad secundum dicendum, quod Gregorius, *Homil.* XXVII *in Evang.*, § 4, col. 1207, t. 2, exponens illud dicit : « Dum audita supercælestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia a terrenis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant. » Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

Ad tertium dicendum, quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus *Super Matth.*, *hom.* XIX *Oper.* [1] *imperf.*, ante med., quod « catholici doctores, et si fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere christianos. » Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur a Deo.

Ad quartum dicendum, quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum judicat dare.

CONCLUSIO. — Quamquam per morum malitiam ex animi inordinatis affectibus maximum prophetiæ adsit impedimentum, potest tamen ea esse sine morum bonitate, quantum attinet ad bonitatis radicem, charitatem videlicet; cum ad intellectum spectans, ad proximorum salutem, non autem propriam, sit a Deo hominibus infusa.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua prophetia sit a dæmonibus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla prophetia sit a dæmonibus. « Prophetia enim est divina revelatio, » ut Cassiodorus dicit in *Prol. Psalt.*, col. 842, t. 1, Gl. *ord.* Sed illud quod fit a dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse a dæmone.

2. Præterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est. Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo. Ergo nulla prophetia potest esse a dæmonibus.

3. Præterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei : unde super illud Rom., XII, 6 : *Sive prophetiam secundum rationem fidei*, dicit Glossa *ord.*, col. 511, t. 2 : « Nota quod in numeratione gratiarnm a prophetia incipit, quia prima probatio quod fides nostra sit rationabilis, est quod credentes accepto Spiritu prophetabant. » Non ergo prophetia a dæmonibus dari potest.

Sed contra est quod dicitur III *Reg.* XVIII, 19 : *Congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et prophetas Baal quadringentos quinquaginta, prophetasque lucorum* [2] *quadringentos, qui comedunt de mensa Jezabel.* Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quod etiam a dæmonibus sit aliqua prophetia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem a cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota

[1] Non est Chrysostomi.

[2] Non, ut in Parm. : « *locorum.* »

a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum secundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam sua naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt quæ solus Deus cognoscit.

Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundum quid dici prophetia. Unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetæ simpliciter, sed cum aliqua additione, puta prophetæ falsi, vel prophetæ idolorum. Unde Augustinus XII *Super Genes. ad litt.*, c. XIX, col. 470, t. 3 : « Cum malus spiritus arripit hominem in hæc, » scilicet visa, « aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas. »

Ad primum ergo dicendum, quod Cassiodorus ibi definit prophetiam proprie et simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quod dæmones ea quæ sciunt hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo : et in hoc deficit hæc prophetia a vera.

Ad tertium dicendum, quod aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum a prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus *Super Matth.*, *homil.* XIX *Oper.*[1] *imperf.*, parum ante fin., quod « quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur ; quoniam diabolus interdum falsa dicit, Spiritus sanctus nunquam. » Unde dicitur *Deuter.*, XVIII, 21 : *Si tacita cogitatione responderis : Quomodo possum intelligere verbum quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum : Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus.*

CONCLUSIO. — Prophetia simpliciter et proprie non aliquo dæmonum ministerio, sed divina revelatione fit.

ARTICULUS VI.

Utrum prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetæ dæmonum nunquam vera prædicant. Dicit enim Ambrosius *Super* illud *Nemo potest dicere verum*[2], I Cor., c. XII, col. 258, t. 4, quod « omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. » Sed prophetæ dæmonum non loquuntur a Spiritu sancto : quia non est *conventio Christi ad Belial,* ut dicitur II Corinth., VI, 15 : Ergo videtur quod tales nunquam vera prænuntiant.

2. Præterea, sicut veri prophetæ inspirantur a spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur a spiritu mendacii, secundum illud III *Reg.* ult., 22 : *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus.* Sed prophetæ inspirati a Spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est. Ergo prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

3. Præterea, Joan., VIII, 44, dicitur de diabolo, quod *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur : quia* diabolus *mendax est, et pater ejus;* id est, mendacii. Sed inspirando prophetas suos, diabolus non loquitur nisi ex propriis : non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia non est *societas luci ad tenebras*, ut dicitur II Corinth., VI, 14. Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

Sed contra est quod Numer., XXII, dicit quædam Glossa quod « Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio, et arte magica nonnunquam futura prænoscens. » Sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id quod habetur Numer., XXIV, 17 : *Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel.* Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

Respondeo dicendum, quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis. Unde et Beda dicit *Super Luc.*, cap. XVII,

[1] Non est Chrysostomi.
[2] Opus de quo desumpta sunt prædicta verba, inter spuria D. Ambrosii rejicitur.

v. 12, col. 542, t. 3, quod « nulla falsa est doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. » Unde et ipsa doctrina dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur.

Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus dicit *Super Matt.*, *hom.* XIX *Oper.* [1] *imperf.*, parum ante fin. : « Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet » (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina; sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus Num., XXII, licet esset propheta dæmonum, quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat : tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet : tum etiam quia dum [2] homines talibus [3] credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum a dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt : quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum II [4] *Super Gen. ad litt.* Et sic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, a Spiritu sancto est.

Ad secundum dicendum quod verus propheta semper inspiratur a Spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum; propheta autem falsitatis non semper instruitur a spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur a spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod propria dæmonum dicuntur esse illa quæ habent a seipsis, scilicet mendacia et peccata; quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent a seipsis, sed a Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum est. Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per angelos revelantur, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Prophetæ dæmonum, nonnunquam vera dicunt, quæ tamen non proprie ab ipsis, sed potius a Spiritu sancto proficiscuntur.

QUÆSTIO CLXXIII.

DE MODO PROPHETICÆ COGNITIONIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam; 2° utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis; 3° utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus; 4° utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetæ ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud Isa., XXXVIII : *Dispone domui tuæ*, etc., dicit Glossa : « Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei in quo omnia scripta sunt, legere possunt. » Sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit in IX *De Trinit.*, c. VII, col. 967, t. 8, quod « in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam operamur, visu mentis aspicimus. » Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.

3. Præterea, futura contingentia præcognoscuntur a prophetis secundum im-

[1] *Opus imperfectum in Matth.* non est Chrysostomi.
[2] Parm. : « cum. »
[3] Parm. : « talia. »
[4] Parm. : « XII. »

(*a*) Aliter de Sybillis sentire S. Thomas videbatur. Sylvius tamen vult nostrum doctorem nunquam affirmasse Sybillas fuisse fideles ex eo quod de Christo prophetarunt. Certum est plurima falsa in libris sybillinis inveniri.

mobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

Sed contra est quod visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I ad Cor., XIII, 13. Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

Respondeo dicendum, quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Unde et de prophetis dicitur Hebr., XI, quod erant *a longe aspicientes*. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundum illud psalm. CXXXIX, 14 : *Habitabunt recti cum vultu tuo*. Unde manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quæ erit in patria : unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et ea adveniente evacuatur, ut patet per Apostolum, I ad Cor., XIII.

Fuerunt autem quidam qui cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant « speculum æternitatis, » non tamen secundum quod est objectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum : quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum illud quod Augustinus dicit in V *Confess.*, cap. IV, col. 708, t. 1 : « Beatus est qui te scit, etiam si illas, » id est, creaturas, « nesciat. » Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat : tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt ; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam : tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est objectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quod visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis.

Unde Dionysius dicit in IV cap. *Cæl. hierar.*, § 3, col. 179, t. 1, de visionibus propheticis loquens, quod « sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videntium in divina. » Et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quam Dei essentia : nam in speculo resultant species ab aliis rebus ; quod non potest dici de Deo. Sed hujusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præsentiæ, et propter hoc dicitur speculum æternitatis, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, inquantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad secundum dicendum, quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, inquantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quod seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quod prophetæ Deum per essentiam videant.

CONCLUSIO. — Quæ prophetæ cognoscunt, non divinam intuentes essentiam apprehendunt, sed in quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo, per illustrationem divini luminis intuentur.

ARTICULUS II.

Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, an solum novum lumen.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in prophetica revelatione non im-

(*a*) Nota sedulo contra quosdam modernos ac recentiores hanc D. Thomæ doctrinam : « Visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis. » Si prophetæ essentiam Dei non vident; ergo a fortiori eam non vident in statu vitæ præsentis cæteri homines; illustrantur per intellectum agentem, ut in articulo sequenti S. Doctor docet.

primantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, sed solum novum lumen; quia sicut dicit Glossa Hieronymi[1], Amos, I, « Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. » Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solum propheticum lumen.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, cap. IX, col. 461, t. 3, « visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis. » Unde etiam Danielis x, 1, dicitur quod *intelligentiæ opus est in visione.* Sed visio intellectualis, sicut in eodem lib., c. XXVI, § 54, col. 476, dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea, per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

Sed contra est quod dicitur Oseæ, XII, 10 : *Ego visiones* multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimantur novæ species rerum, et non solum intelligibile lumen.

* *Visionem... et in manu.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.*, c. IX, col. 461, t. 3, « cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet. » Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare; scilicet acceptionem, sive repræsentationem rerum, et judicium de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundum aliquas species, et secundum naturæ ordinem, primo oportet quod species repræsententur sensui, secundo imaginationi, tertio intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formæ rerum sensibilium, secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutantur diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis, vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earumdem litterarum accipiuntur diversi intellectus; ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Judicium autem humanæ mentis fit secundum vim intellectualis luminis.

Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque; scilicet et quantum ad judicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem, seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantum ad primum. Homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum; non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus.

Horum autem duorum principalius est primum in prophetia, quia judicium est completivum cognitionis. Et ideo si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor, aut etiam per similitudines corporales, ut Balthasar, non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum : sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde a quibusdam vocatur casus [2] prophetiæ, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea quæ ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed, sicut Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.*, cap. IX, col. 461, t. 3 : « Maxime propheta est qui utroque præcellit, ut » scilicet « videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat. »

Repræsentantur autem divinitus menti prophetæ quandoque quidem mediante

[1] Ex Hieronymo desumpta, col. 993, t. 5.

[2] Parm. : « extasis. »

sensu exterius quædam formæ sensibiles; sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Daniel v; quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines, vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ a sensibus sunt acceptæ; sicut Jeremias vidit *ollam succensam a facie aquilonis*, ut habetur Jerem., I, 13, sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad dijudicandum ea quæ ab aliis visa sunt; sicut dictum est de Joseph, et sicut patet de Apostolis, quibus Dominus *aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas*, ut dicitur Lucæ, XXIV, 45, et ad hoc pertinet interpretatio sermonum; sive etiam ad dijudicandum secundum divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit; sive etiam ad dijudicandum veraciter et efficaciter ea quæ agenda sunt, secundum illud Isa., LXIII, 14 : *Spiritus Domini ductor ejus fuit.* Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas vel aliter ordinatas.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariæ præacceptæ a sensu, secundum congruentiam ad veritatem revelandam; et tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad secundum dicendum, quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales; fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Augustinus dicit IX *De Trin.*, c. XI, col. 969, t. 8, quod « habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem, » quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur, quandoque a formis imaginatis resultat secundum adjutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum, quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute hujusmodi formas considerando; non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

CONCLUSIO. — Fit prophetis revelatio nonnunquam per solam divini luminis influentiam, nonnunquam vero per species de novo impressas, seu aliter ordinatas.

ARTICULUS III.

Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus. Dicitur enim Num., XII, 6 : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Sed, sicut Glossa dicit in principio *Psal. tertii* « visio quæ est per somnia et visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri. » Cum autem aliqua videntur dici vel fieri, quæ non dicuntur vel fiunt, est alienatio a sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus.

2. Præterea, quando una virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur a suo actu; sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed in visione prophetica est maxime intellectus elevatus, et intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione a sensibus.

3. Præterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum a superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod revelatio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

4. Sed contra est quod dicitur I ad Cor., XIV, 32 : *Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt.* Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, a sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione a sensibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, prophetica revelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissio-

nem intelligibilium specierum, secundum impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quod non fit abstractio a sensibus, quando aliquid repræsentatur menti prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi, Exod., III, et scriptura ostensa Danieli, Dan., v, sive etiam per alias causas productas; ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia.

Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio a sensibus exterioribus per hoc quod mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus ; quia in nobis perfectum judicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, ut in I habitum est.

Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur.

Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quæ exterius percipit, ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.*, c. XII, col. 463, t. 3 : « Sic videntur quæ in spiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis præsens oculis, et absens alius spiritu, tamquam oculis. »

Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, sicut in arreptitiis vel in furiosis, sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnium, vel animalem [1], sicut per contemplationis vehementiam ; sicut de Petro legitur Act., x, quod cum oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis; vel virtute divina rapiente, secundum illud Ezech., I, 3 : *Facta est super eum manus Domini.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad secundum dicendum, quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia quæ sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus : sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel judicium sensibilium, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quod motus mentis propheticæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad judicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus; sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum, quod spiritus prophetarum dicuntur esse subjecti prophetis quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur ; quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii, ut dixerunt Priscilla et Montanus; sed in ipsa prophetica revelatione, potius ipsi subjiciuntur spiritui prophetiæ, id est, dono prophetico.

Conclusio. — Ea visio prophetica, qua mens prophetæ illustratur lumine intelligibili, aut speciebus intelligibilibus formatur, non fit cum abstractione a sensibus, sed ea demum quæ rapiente divina virtute, in somno vel contemplatione rerum divinarum per imaginarias formas efficitur.

ARTICULUS IV.

Utrum prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia, ut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litt.*, c. IX, col. 461, t. 3, « quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia .» Sed ea quæ intelliguntur non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea, lumen prophetiæ [2] est ex-

[1] Parm. : « spiritualem. »

[2] Parm. : « majus est. »

cellentius quam lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem : unde dicitur II Petr., I, 19 : *Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

Sed contra est quod dicitur Joan., XI, 51 : *Hoc autem a semetipso* Caiphas *non dixit, sed cum esset Pontifex anni illius, prophetavit quod Jesus moriturus erat pro gente*, etc. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quæ prophetat.

Respondeo dicendum, quod in revelatione prophetica movetur mens prophetæ a Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetæ movetur ad aliquid æstimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat hæc sibi esse divinitus revelata.

Similiter etiam quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat II Reg., XXIII, 2 : *Spiritus Domini locutus est per me.* Quandoque autem ille cujus mens movetur ad aliqua verba depromenda[1], non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha, Joan., X.

Similiter etiam cum Spiritus sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Jeremia, qui abscondit lumbare in Euphrate, ut habetur Jerem., XIII; quandoque vero non intelligit, sicut milites dividentes vestimenta Christi, non intelligebant quid hoc significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo, vel facto[2], hoc proprie ad prophetiam pertinet; cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus.

Sciendum tamen quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est, etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis quorum mens divinitus illustratur perfecte.

Conclusio. — Cum prophetis utatur Spiritus sanctus, ut deficientibus instrumentis respectu principalis agentis, non oportet prophetas quæcumque prædicunt cognoscere.

QUÆSTIO CLXXIV.

DE DIVISIONE PROPHETIÆ.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de divisione prophetiæ; et circa hoc quæruntur sex : 1° de divisione prophetiæ in suas species; 2° utrum sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione; 3° de diversitate graduum prophetiæ; 4° utrum Moyses fuerit eximius[3] prophetarum; 5° utrum aliquis comprehensor possit esse propheta; 6° utrum prophetia creverit per temporis processum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter dividatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ et commutationis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur prophetia in Glossa *ord.*, *Super Matth.*, I, *ut adimpleretur*, col. 71, t. 2, ubi dicitur quod « prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio; ut hæc de qua hic agitur; alia est

[1] Parm. : « exprimenda. »
[2] Parm. : « motu. »
[3] Parm. : « excellentissimus. »

ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quæ comminatio dicitur, quæ fit ob signum animadversionis divinæ. » Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam divinam, quia « prophetæ legunt in libro præscientiæ ,» ut dicit Glossa Isa., XXXVIII. Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundum præscientiam.

2. Præterea, sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem, et utraque variatur : dicitur enim Jerem., XVIII, 7 : *Repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam, et disperdam illud; Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam* : et hoc pertinet ad prophetiam comminationis; et postea subdit de prophetia promissionis : *subito loquar de gente et regno, ut ædificem, et plantem illud; Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.* Ergo sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. VII *Etym.*, cap. VIII, col. 286, t. 3 : « Prophetiæ genera sunt septem. Primum genus est extasis, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de cælo cum variis animalibus. Secundum genus est visio, sicut apud Isaiam dicentem : *Vidi dominum sedentem*, etc. Tertium genus est somnium, sicut Jacob scalam dormiens vidit. Quartum genus est per nubem, sicut ad Moysen loquebatur Deus. Quintum genus est vox de cælo, sicut ad Abraham sonuit dicens : *Ne injicias manum in puerum.* Sextum genus accepta parabola, sicut apud Balaam. Septimum genus repletio Spiritus sancti, sicut pene apud omnes prophetas.» Ponit etiam tria genera visionum : unum secundum oculos corporis ; alterum secundum spiritum imaginarium ; tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in prius dicta divisione. Ergo est insufficiens.

Sed contra est auctoritas Hieronymi, cujus dicitur esse Glossa.

Respondeo dicendum, quod species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundum objecta. Objectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam prophetia distinguitur in diversas species, secundum prius dictam divisionem.

Dictum est autem supra, quod futurum est in divina cognitione dupliciter : uno modo, prout est in sua causa : et sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur; alio modo præcognoscit Deus aliqua in seipsis, vel ut fienda ab ipso, et horum est prophetia prædestinationis, quia secundum Damascenum lib. II *Orth. fid.*, cap. XXX, col. 971, t. 1, « Deus prædestinat ea quæ non sunt in nobis; » velut fienda per liberum arbitrium hominis : et sic est prophetia præscientiæ, quæ potest esse bonorum et malorum : quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantum. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur; ideo in Glossa *ord.*[1], in principio Psalterii, col. 843, t. 1, ponitur tantum duplex prophetiæ species, scilicet secundum præscientiam, et secundum comminationem.

Ad primum ergo dicendum, quod præscientia proprie dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt; et secundum hoc ponitur species prophetiæ : prout autem dicitur respectu futurorum eventuum sive secundum quod in seipsis sunt, sive secundum quod sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis a comminatione, quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam quam ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad tertium dicendum, quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi : qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine, quæ sunt sensus, imaginatio et intellectus ; et sic sumitur triplex visio quam ponit tam ipse, quam Augustinus, XII *Sup. Gen. ad litt.*, c. VI, etc., col. 458, t. 3; vel potest distingui secundum differentiam prophetici influxus : qui

[1] Ex Cassiodoro super prologum Hieron.

quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria; scilicet somnium quod ponit tertio loco; et visionem, quæ fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et extasim, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa ponit tria, quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut nubes, quam ponit quarto loco; aut est vox formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad parabolam, quam ponit sexto loco.

Conclusio. — Dividitur recte prophetia in eam, quæ est Dei prædestinationis, præscientiæ, et comminationis.

ARTICULUS II.

Utrum excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem, et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim Augustinus XII *Super Genesim ad litt.*, cap. IX, col. 461, t. 3, et habetur in Glossa I ad Cor., XIV, super illud : *Spiritus autem loquitur mysteria* : « Minus est propheta qui rerum quæ significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt; et magis est propheta qui solo earum intellectu præditus est : sed maxime propheta qui utroque præcellit. » Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo hujusmodi prophetia est altior.

2. Præterea, quanto virtus alicujus rei est major, tanto ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet. Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem quam illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea, Hieronymus in *Prol. lib. reg.*, col. 552, t. 9, distinguit prophetas contra hagiographos. Omnes autem illi quos prophetas nominat, puta Isaias, Jeremias, et alii hujusmodi, simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur hagiographi, sicut ex inspiratione Spiritus sancti scribentes, sicut Job, David, Salomon et hujusmodi. Ergo videtur quod magis proprie dicuntur prophetæ illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

4. Præterea, Dionysius dicit I cap. *Cæl. hierarch.*, § 2, col. 122, t. 1, quod « impossibile[1] est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

Sed contra est quod Glossa dicit in principio Psalterii, quod « ille modus prophetiæ dignior est cæteris, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur. »

Respondeo dicendum, quod dignitas eorum quæ sunt ad finem, præcipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis. Unde quanto hujusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio divinæ veritatis quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum; magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem visionem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum, secundum imaginariam visionem.

Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior; sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem

[1] Ex versione Joannis Scoti Erigenæ. Corderius : « Neque enim potest aliter divino principalis ille radius nobis illucescere, nisi sacrorum varietate operimentorum anagogice obvelatus. »

a magistro nude prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur II Reg., XXIII, 3 : *Mihi locutus est fortis Israel;* et postea subdit : *Sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior est prophetia : et quantum ad hoc loquitur Augustinus. Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas est omnibus potior.

Ad secundum dicendum, quod aliud est judicium de his quæ propter se quæruntur, et de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter se quæruntur, quanto virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tanto potior est; sicut medicus reputatur melior qui plures potest et magis a sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quæruntur nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tanto videtur esse majoris virtutis ; sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicujus prædicationem ; sicut cognitio patriæ est nobilior quam cognitio viæ, quæ tamen magis proprie dicitur fides, propterea quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quamdam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate : et ideo magis proprie dicuntur prophetæ qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem ; dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinæ ea quæ humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem : cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum : *Hæc dicit Dominus*, quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt : quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum, quod illustratio divini radii in vita præsenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quæ communi[1] modo a sensibus abstrahuntur; nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata : et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

Conclusio. — Prophetia per quam supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem veritatem, longe dignior est illa in qua supernaturalis veritas innotescit per similitudinem rerum corporalium secundum imaginariam visionem.

ARTICULUS III.

Utrum gradus prophetiæ possint distingui secundum visionem imaginariam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gradus prophetiæ non possint distingui secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est. Ergo videtur quod gradus prophetiæ non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

2. Præterea, unius prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni

[1] Parm. addit : « aliquo. »

prophetæ fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea, secundum Glossam *ord.*, col. 842, t. 1, in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis, et factis, et somnio, et visione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio, et somnium, quam secundum dicta et facta.

Sed contra est quod medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia « propter quid » est altior, eo quod est per nobilius medium, quam scientia « quia est, » vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distingui debent secundum imaginariam visionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quam operatio : et ideo infimus gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda; sicut de Samsone dicitur Judicum xv, 14, quod *irruit Spiritus Domini in eum : et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi; ita et vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta.* Secundus autem gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis; sicut dicitur de Salomone III Reg., IV, 32, quod *locutus est parabolas, et disputavit super lignis a cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete, et disseruit de jumentis et volucribus, et reptilibus et piscibus*; et hoc totum fuit ex divina inspiratione : nam præmittitur : *Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis.*

** Odorem ignis lina... ita vincula*

Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo secundum differantiam somneii, quod fit in dormiendo, et visionis, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ; quia major vis prophetici luminis esse videtur quæ animam [1] occupatam circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quæ animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo. Secundo autem diversificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur, quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem sive in vigilando, sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis, Gen., XLI. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa; sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur Jerem., I. Tertio autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt vel in vigilando vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem; quia per hoc ostenditur quod mens prophetæ magis appropinquat ad causam revelantem. Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione ejus qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo in specie angeli, quam si videatur in specie hominis : et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei, secundum illud Isaiæ, VI, 1 : *Vidi Dominum sedentem.*

Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur, quæ tamen excedit rationem prophetiæ proprie dictæ, ut dictum est. Et ideo consequens est quod gradus prophetiæ propriæ dictæ

[1] Parm. : « aliquem occupatum. »

(a) Hugo a S[to] Charo : *ad odorem ignis*, id est ad sensum caloris, *ligna consumi.*

distinguantur secundum imaginariam visionem.

Ad primum ergo dicendum, quod discretio luminis intelligibilis non potest a nobis cognosci, nisi secundum quod judicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quod uni et eidem prophetæ fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

Ad tertium dicendum, quod dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ revelatum est : et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est.

Conclusio. — Prophetiæ proprie acceptæ gradus distinguuntur secundum imaginariam visionem.

ARTICULUS IV.

Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa in principio Psalt., quod « David dicitur propheta per excellentiam. » Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur Josue, x, et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur Isaiæ xxxviii, quam per Moysen, qui divisit mare Rubrum; similiter etiam per Eliam, de quo dicitur Eccli., xlviii, 4 : *Quis poterit * similiter gloriari tibi, qui sustulisti * mortuum ab inferis ?* Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum. *Potest.*

3. Præterea, Matth., xi, 11, dicitur, quod *non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista*. Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

Sed contra est quod dicitur Deuteron., ult., 10: *Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses.*

Respondeo dicendum, quod, licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit major Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus [1] major.

In prophetia enim, sicut ex dictis patet, consideratur et cognitio tam secundum visionem intellectualem quam secundum visionem imaginariam, et denuntiatio et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior primo quidem quantum ad visionem intellectualem, eo quod vidit ipsam Dei essentiam sicut Paulus, in raptu (*a*), sicut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, c. xxvii, col. 477, t. 3. Unde dicitur Num., xii, 8, quod *palam, et non per ænigmata Deum vidit.* Secundo, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod., xxxiii, 11, quod *loquebatur* ei *Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Tertio, quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens; alii vero Prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malachiæ iv, 4 : *Mementote legis Moysi servi mei.* Quarto, quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Unde dicitur Deuter. ult., 10: *Non surrexit ultra propheta in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie*

[1] Parm. : « omnibus aliis. »

(*a*) « Vidit ipsam Dei essentiam sicut Paulus in raptu. » Jam antea S. Thomas dixerat : « Deus supernaturaliter, et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit. » Et infra de S. Paulo dicet : « Quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam; sed contrarium manifeste Augustinus determinat. Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit. » Nunc quæro quo spiritu ductus P. Nicolai negare ausus est hanc esse D. Thomæ doctrinam? Plures primæ notæ theologi aliter sentiunt. Alexander Natalis utramque sententiam circa hanc essentiæ Dei visionem per Paulum in raptu, et etiam per Moysen, probabilem tenet, sive affirmantem, sive negantem. — Scotus affirmativam variis in locis ut veram supponit. Rationes pro affirmativa nobis magis placent. Sed nec S. Gregorio, nec S. Benedicto, nec S. Augustino, nec S. Francisco, in terris degentibus hoc privilegium, sicut quidam eis concessere, concedendum videtur.

ad faciem in omnibus signis atque portentis, quæ misit per eum ut faceret in terra Ægypti Pharaoni et omnibus servis ejus, universæque terræ illius.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysis quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accipit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione ; visio tamen Moysis fuit excellentior quantum ad cognitionem Divinitatis ; sed David plenius cognovit, et expressit mysteria incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum, quod illa signa illorum prophetarum fuerunt majora secundum substantiam facti, sed tamen miracula Moysis fuerunt majora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quod Joannes pertinet ad novum Testamentum : cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur II ad Corinth., III.

Conclusio. — Moyses fuit omnibus prophetis veteris Testamenti simpliciter major ; quamquam quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit major.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses enim, ut dictum est, vidit divinam essentiam ; qui tamen propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici prophetæ.

2. Præterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinæ revelationes fiunt etiam angelis beatis. Ergo etiam angeli beati possunt dici prophetæ.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor ; et tamen ipse prophetam se nominat Matth., XIII, 57, ubi dicit : *Non est propheta sine honore nisi in patria sua.* Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetæ.

4. Præterea, de Samuele dicitur Eccl., XLVI, 23 : *Exaltavit vocem suam de terra in prophetia delere impietatem gentis.* Ergo eadem ratione alii sancti post mortem possunt prophetæ dici.

Sed contra est quod II Petr., I, sermo propheticus comparatur *lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetæ.

Respondeo dicendum, quod prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus ; et adhuc erit magis procul, si hoc sit per figuras corporalium rerum quam per intelligibiles effectus : et talis maxime est visio prophetica, quæ fit per [1] similitudines corporalium rerum.

Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, quia scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud II ad Cor., V, 6 : *Quamdiu in * corpore sumus, peregrinamur a Domino.* Neutro autem modo beati sunt procul : unde non possunt dici prophetæ. * *Dum sumus in.*

Ad primum ergo dicendum, quod visio illa Moysis fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis, unde adhuc erat videns procul : et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad secundnm dicendum, quod angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad tertium dicendum, quod Christus simul erat comprehensor et viator. Inquantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiæ, sed solum inquantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde et si voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte dæmonum hoc dicitur factum : quia, etsi dæmones animam alicujus sancti evocare non possint, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri divina virtute ut dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet ; sicut per Eliam veritatem respondit nuntiis regis,

[1] Parm. : « per figuras et similitudines. »

qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur IV Reg., I.

Quamvis etiam dici possit quod non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona ejus loquens; quem Sapiens Samuelem nominat, et ejus prænuntiationem propheticam, secundum opinionem Saulis et adstantium, qui ita opinabantur.

Conclusio. — Cum prophetia in se includat visionem alicujus supernaturalis veritatis procul existentis, palam inde est nullum in beatis locum prophetiæ relinqui.

ARTICULUS VI.

Utrum gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex [1] prædictis patet. Sed, sicut dicit Gregorius, *Hom.* IV, l. II *in Ezech.*, § 12, col. 980, t. 2, « per [2] successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. » Ergo et gradus prophetiæ secundum processum temporis debent distingui.

2. Præterea, revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ sunt eis revelata, denuntiantur et verbo et scripto; dicitur enim I Reg., III, 1, quod ante Samuelem *sermo Domini erat pretiosus*, id est, rarus, qui tamen postea ad multos factus est : similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiæ, cui dictum est : *Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis,* ut patet Isaiæ, VIII, 1, post quod tempus plures prophetæ suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quod secundum processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea, Dominus dicit, Matth., XI, 13 : *Prophetæ et Lex usque ad Joannem prophetaverunt*. Postmodum autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multo excellentius quam fuerit in antiquis prophetis, secundum illud ad Ephes. III, 5 : *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum,* scilicet mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis in spiritu.* Ergo videtur quod secundum processum temporis creverit prophetiæ gradus.

Sed contra est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est, qui tamen alios prophetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundum temporis processum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis; per cujus contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud psal. XLII, 3 : *Emitte lucem tuam et veritatem tuam : ipsa me deduxerunt.* Fides autem nostra in duobus principaliter consistit : primo quidem in vera Dei cognitione, secundum illud Hebr., XI, 6 : *Credere accedentem ad Deum oportet quia est.* Secundo in mysterio incarnationis Christi, secundum illud Joan. XIV, 1 : *Creditis in Deum, et in me credite.* Si ergo de prophetia loquamur, inquantum ordinatur ad fidem [3] Deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones; scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham, et alii patres prophetice sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Unde et prophetæ nominantur, secundum illud psal. CIV, 15 : *In prophetis meis nolite malignari*, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentius quam ante, quia jam oportebat circa hoc instituti non solum speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dicit Moysi Exod., VI, 2 : *Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob, in Deo omnipotente; et nomen meum Adonai non indicavi eis :* quia scilicet præcedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ, cum dictum est ei, Exodi III, 14 : *Ego sum qui sum*, quod quidem nomen significatur a Judæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero tempore gratiæ ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

[1] Parm. : « dictis. »
[2] « Per incrementa temporum crevit scientia spiritalium patrum. » Migne.
[3] Parm. : « finem. »

In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahæ, cujus tempore cœperunt homines a fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahæ : unde dictum est ei Gen., XXVI, 24 : *Ego sum Deus Abraham, patris tui*; et similiter ad Jacob dictum est Gen., XXVIII, 13 : *Ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac*. Et similiter in statu legis prima revelatio facta Moysi excellentior fuit : supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiæ super revelatione facta Apostolis de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ, secundum illud Matth., XVI, 18 : *Super hanc petram*, scilicet confessionis tuæ, *ædificabo Ecclesiam meam*.

Quantum vero ad fidem incarnationis Christi manifestum est quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante, sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt; post tamen plenius quam ante, ut Apostolus dicit ad Ephes., III.

Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum; quia ut dicitur Proverb., XXIX, 18 : *Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus*. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem hujus mysterii.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XVIII *De civit. Dei*, cap. XXVII, col. 584, t. 7, « quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimæ fierent; ita occidentalis Babylonis, » id est, Romanæ urbis, « exordio, qua fuerat Christus imperante venturus, in quo implerentur illa promissa oracula prophetarum, non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantæ rei futuræ testimonium solverentur, » scilicet promissionis Abrahæ factæ. « Cum enim prophetæ nunquam fere defuissent populo Israel, ex quo ibi reges esse cœperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem ea scriptura manifestius prophetica condebatur quæ gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat incipere quando condebatur hæc civitas, » scilicet Romana, « quæ gentibus imperaret. » Ideo autem maxime tempore regum oportuit prophetas in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat : et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad tertium dicendum, quod prophetæ prænuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad Joannem, qui præsentialiter Christum digito demonstravit : et tamen, ut Hieronymus ibidem, col. 72, t. 7, dicit, « non hoc dicitur, ut post Joannem excludat prophetas. Legimus enim in Actibus Apostolorum, et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi. » Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ: et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem : sicut Augustinus refert, V *De civit. Dei*, c. XXVI, col. 172, t. 7, quod « Theodosius Augustus ad Joannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum fama crebescente didicerat, misit, atque ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit. »

CONCLUSIO.— Prophetia, secundum quod ordinabatur ad fidei manifestationem, crevit per temporum successionem; quatenus vero per eam humanum genus suis operibus dirigebatur, non oportuit eam secundum temporis processum diversitatem habere, sed secundum negotiorum conditionem.

QUÆSTIO CLXXV.

DE RAPTU.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de raptu : et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum anima hominis rapiatur ad divina; 2° utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam; 3° utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam; 4° utrum fuerit alienatus a sensibus ; 5° utrum fuerit totaliter anima a corpore separata in statu

illo; 6° quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima hominis rapiatur ad divina.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim a quibusdam raptus, « ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ elevatio. » Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur : dicit enim Augustinus in princ. *Confess.*, col. 661, t. 1 : « Fecisti nos, Domine, ad te; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. » Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Præterea, Dionysius dicit, VIII cap. *De divin nom.*, § 7, col. 894, etc., t. 1, quod justitia Dei in hoc attenditur quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

3. Præterea, raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coacte, ut Damascenus dicit lib. II *De orth. fid.*, c. XXX, col. 973, etc., t. 1. Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

Sed contra est quod II ad Corinth., XII, dicit Apostolus : *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum* : ubi dicit Glossa *ordin.*, col. 568, t. 2, « raptum, id est, contra naturam elevatum. »

Respondeo dicendum, quod raptus violentiam quamdam importat, ut dictum est. « Violentum, » autem « dicitur cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur, » ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I, a princ.

Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas potest attendi [1] dupliciter : uno quidem modo quantum ad finem inclinationis; puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, projiciatur sursum; alio modo quantum ad modum tendendi, puta si lapis velocius projiciatur deorsum quam sit motus ejus naturalis.

Sic igitur et anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam : uno modo quantum ad terminum raptus, puta quando rapitur ad pœnas, secundum illud psal. XLIX, 22 : *Ne quando rapiat, et non sit qui eripiat*; alio modo quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur a sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici.

Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere : uno modo ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur; secundo modo ex virtute dæmonum, sicut patet in arreptitiis; tertio modo ex virtute divina, et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech., VIII, 3 : *Elevavit me spiritus inter terram et cœlum, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei.*

Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; sicut cum aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud Rom., I, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed iste modus, quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum, quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adjuvetur : quod fit per quodcumque be-

[1] Parm. : « attenditur. »

neficium gratiæ. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda; quantum vero ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur; quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur.

Conclusio. — Rapitur nonnunquam anima hominis quando spiritu divino ad supernaturalia elevatur, cum abstractione a sensibilibus.

ARTICULUS II.

Utrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam quam ad vim appetitivam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad vim cognoscitivam. Dicit enim Dionysius IV cap. *De div. nom.*, § 13, col. 711, t. 1 : « Est [1] autem extasim faciens divinus amor. » Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

2. Præterea, Gregorius dicit in II *Dialog.*, c. III, quod « ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiæ sub semetipso cecidit; Petrus vero, quem angelus solvit ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit. » Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam illi qui rapiuntur in superiora per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea, super illud psal. XXX : *In te Domine, speravi, non confundar in æternum,* dicit Glossa in expositione tituli : « Extasis græce, latine dicitur excessus mentis, qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente rapta ad superna, et inferiorum oblita. » Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed contra est quod super illud Psal. CXV : *Ego dixi in excessu meo : Omnis homo mendax*, dicit Glossa : «Dicitur extasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur. » Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo et extasis sive raptus.

Respondeo dicendum, quod de raptu dupliciter loqui possumus : uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur, et sic proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim quod raptus est præter propriam inclinationem ejus quod rapitur; ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam : et sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam effectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Unde et Apostolus dixit, se raptum non solum ad tertium cœlum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicujus appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt : et secundum hoc Dionysius dicit quod « divinus amor facit extasim, » inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas : unde postea subdit quod, « etiam ipse [2] Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia. » Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quod amor esset causa raptus.

Ad secundum dicendum, quod in homine est duplex appetitus; scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas; et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo

[1] Corder. : « Est præterea divinus amor extaticus. »

[2] « Ipsemet omnium auctor... propter excellentiam summam amatoriæ bonitatis extra se per providentias omnium rerum exsistit. » Cord.

secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, prætermissis his ad quæ inclinat appetitus sensitivus; et sic Dionysius dicit in IV *De div. Nom.*, ubi supra, quod « Paulus[1] ex virtute divini amoris extasim faciente dicit : *Vivo ego jam non ego, vivit vero in me Christus.* » Alio modo quando prætermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem, et sic « ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit; » et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eo quod voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus; nisi forte tam vehemens passio sit quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen, quod uterque excessus secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivæ virtutis : vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis; præsertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit XIV *De civit. Dei*, cap. VII, col. 410, t. 7.

CONCLUSIO. — Quamquam secundum vim intellectivam homo rapiatur, quia tamen vis appetendi et aliqua causa esse potest ipsius raptus, et per raptum interdum commovetur, recte etiam ad appetendi vim raptus pertinere dicitur.

ARTICULUS III.

Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quod est raptus usque ad tertium cælum; ita et de Petro legitur, Act., X, 10, quod *cecidit super eum mentis excessus.* Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus : alioquin nunquam ad vitæ hujus miseriam rediisset; sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem : quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ, ut habetur I ad Corinth., XIII. Sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, cap. VI, etc., col. 458, t. 3, « secundum visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur. » Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse, puta tertii cæli et paradisi, ut habetur II ad Cor., XII. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quam ad visionem divinæ essentiæ.

Sed contra est quod Augustinus determinat in libro *De videndo Deum ad Paulinum, epist.* CXLVII, cap. XIII, col. 610, t. 2, quod « ipsa Dei substantia videri potuit a quibusdam in hac vita positis, » sicut a Moyse et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat, non solum in libro *De videndo Deum*, loco cit., sed etiam XII *Super Genes. ad litt.*, cap. XXVIII[2], col. 478, t. 3. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant : dicit enim se audivisse ineffabilia *verba, quæ non licet homini loqui.*

Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundum illud Isa., LXIV,

[1] « Divinus Paulus divino isto amore captus, et virtutis extaticæ particeps factus, divino ore ait : « *Vivo ego*, etc. » Corder.

[2] Habetur etiam in Glossa *ord.*, II ad Corinth. XII. v. 2, col. 568, t, 2.

* Vidit... 4 : *Oculus non videt* *, *Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te.* Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit.

* expectantibus.

Ad primum ergo dicendum, quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter : uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias, et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum; alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus; sicut fuit excessus David dicentis, psal. cxv, 2 : *Ego dixi in excessu meo* : *Omnis homo mendax.* Tertio modo ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis : et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

Ad secundum dicendum, quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur in psal. xxxv, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per modum formæ immanentis : et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut dictum est, de lumine prophetiæ : et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum, quod nomine tertii cæli potest uno modo intelligi aliquid corporeum, et sic tertium cælum dicitur cælum empyreum, quod dicitur tertium respectu cæli aerei et cæli siderei, vel potius respectu cæli siderei, et respectu cœli aquei sive christallini. Et dicitur raptus ad tertium cælum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeæ, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa dicit, II ad Corinth., xii, v. 2, col. 568, t. 2, quod « cælum tertium est spirituale cælum, ubi angeli et sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione; » ad quod cum dicit se raptum, signat quod Deus ostendit ei vitam, in qua videndus est in æternum. Alio modo per tertium cælum potest intelligi aliqua visio supermundana : quæ potest dici tertium cælum triplici ratione. Uno modo secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum; ut primum cælum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, Daniel., v; secundum autem cælum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaias et Joannes in Apocalypsi; tertium vero cælum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit, XII *Super Genes. ad litt.*, cap. xxviii, col. 478, t. 3. Secundo modo potest dici tertium cælum secundum ordinem cognoscibilium; ut primum cælum dicatur cognitio cælestium corporum; secundum cognitio cælestium spirituum : tertium cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium cælum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur : quarum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ; secundus ad angelos mediæ; tertius ad angelos supremæ, ut dicit Glossa II ad Corinth., xii [1]. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium cælum ratione contemplationis, sed etiam in paradisum ratione delectationis consequentis.

Conclusio. — Paulus usque in tertium cælum divina virtute raptus, Deum per essentiam vidit.

ARTICULUS IV.

Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus a sensibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus. Dicit enim Augustinus XII *Super Genes. ad litt.*, c. xxviii, col. 478, t. 3 : « Cur non credamus quod tanto Apostolo doctori gentium rapto usque ad istam excellentissimam visionem voluerit Deus* demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in æternum? » Sed in illa vita futura sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam absque hoc quod fiat abstractio a sensibus corporis [2]. Ergo nec in Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

[1] Scilicet Glossa *ord.*, super illud, *Usque ad tertium cælum,* col. 568, t. 2.

[2] Parm. : « corporeis. »

2. Præterea, Christus vere viator fuit, et continue visione divinæ essentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abstractio a sensibus. Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio a sensibus, ad hoc quod essentiam Dei videret.

3. Præterea, Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione conspexerat; unde dicebat II ad Cor., xii, 4: *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui.*

Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. *De memoria et reminiscentia*, cap. i, circa med. Ergo videtur quod etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus a sensibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, c. xxvii, t. 3 : « Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem. »

Respondeo dicendum, quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles a sensibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus judicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam; quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus : unde secundum ipsam regulam divinæ visionis anima intendet phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulo minus ab angelis minorabatur, ut dicitur ad Hebræos, ii, dispensative, et non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quod Paulus, postquam cessavit videre Deum[1] per essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas : sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquæ impressiones in anima quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat aut verbis exprimere.

Conclusio. — Impossibile est hominem in statu præsentis vitæ videre Deum per essentiam, nisi abstrahatur a sensibus.

ARTICULUS V.

Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata. Dicit enim Apostolus II ad Cor., v: *Quamdiu* * *sumus* * Dum. *in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur a Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est. Ergo non erat in corpore.

2. Præterea, potentia animæ non potest elevari super ejus essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit a corporalibus abstractus per elevationem ad divinam con-

[1] Parm. : « Dei essentiam. »

templationem. Ergo multo magis essentia animæ fuit separata a corpore.

3. Præterea vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quam vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi a viribus animæ sensitivæ, ut dictum est, ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam. Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur a viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante, jam nullo modo remanet anima corpori conjuncta. Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore esse separatam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Epist.* CXLVII *ad Paulinam de videndo Deum*, cap. XIII, col. 610, t. 2 : « Non incredibile est, quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur a corpore.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, et ideo duo considerare oportet : primo quidem quid sit homini secundum naturam ; secundo quid divina virtute in homine sit fiendum supra naturam.

Ex hoc autem quod anima corpori unitur tamquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat ; quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status ejus, ut dictum est. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est. Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma ; fuit autem necessarium intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in raptu illo peregrinabatur a Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris ; non autem quoad actum quo videbat Deum per speciem, ut ex prædictis patet.

Ad secundum dicendum, quod potentia animæ virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiæ ejus ; virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ : et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

CONCLUSIO. — Quamquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione, non oportuit tamen animam illius sic a corpore separari, ut ei non uniretur ut forma.

ARTICULUS VI.

Utrum Paulus ignoraverit an anima ejus fuerit a corpore separata.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Paulus non ignoraverit an ejus anima fuerit a corpore separata. Dicit enim ipse II ad Corinth., XII, 2 : *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum.* Sed homo nominat compositum ex anima et corpore, raptus etiam differt a morte. Videtur ergo quod ipse sciverit animam non fuisse per mortem a corpore separatam, præsertim quia hoc communiter a Doctoribus ponitur.

2. Præterea, ex eisdem Apostoli verbis patet quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia *in tertium cælum*. Sed ex hoc sequitur quod sciverit utrum in corpore fuerit vel non ; quia si scivit tertium cælum esse aliquid corporeum, consequens est quod sciverit animam suam non esse a corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quod non omnino ignoraverit an anima fuerit a corpore separata.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, cap. XXVIII, col. 478, t. 3, « ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident sancti in patria. » Sed sancti ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animæ eorum sint a corporibus separatæ. Ergo et Paulus hoc scivit.

Sed contra est quod dicitur II ad Cor., XII, 3 : *Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit.*

Respondeo dicendum, quod hujusmodi

quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse *usque ad tertium cælum*; et aliquid nescire, scilicet *utrum in corpore, an extra corpus*. Quod quidem potest intelligi dupliciter : uno modo ut hoc quod dicitur, *Sive in corpore, sive extra corpus*, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore vel[1] non, sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium cælum vel non, sed solum anima; sicut Ezech., VIII, dicitur quod adductus est in visionibus Dei in Jerusalem. Et hunc intellectum fuisse cujusdam Judæi exprimit Hieronymus in prologo *Super Daniel.*, vers. fin., ubi dicit : « Denique et Apostolum nostrum, scilicet dicebat Judæus, non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse, sive in corpore, sive extra corpus, nescio. »

Sed hunc sensum reprobat Augustinus XII *Super Gen. ad litt.*, cap. II, etc., col. 455, t. 3, per hoc quod Apostolus dicit scivisse se esse raptum usque ad tertium cælum. Sciebat ergo verum esse tertium cælum id in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii cæli : alioquin si tertium cælum nominavit phantasma tertii cæli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse vere tertium cælum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale et incorporeum; et sic non poterat corpus ejus illuc rapi; aut esse aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur a corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet Apostolus sciverit quod fuerit raptus secundum animam et non secundum corpus, nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore vel non.

Sed circa hoc diversimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quod Apostolus scivit quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus alienationem a sensibus, vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio a sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum : quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quod nescivit Apostolus utrum anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel a corpore separata per mortem. Quidam autem hoc concedentes dicunt quod Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum, sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum a futuro : dicit enim in præsenti se scire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in præsenti nescire utrum in corpore fuerit vel extra corpus.

Et ideo dicendum est quod et prius et postea nescivit utrum ejus anima fuerit a corpore separata. Unde Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, cap. V, col. 458, t. 3, post longam inquisitionem concludens : « Restat ergo fortasse, ut hoc ipsum eum intelligamus ignorasse, utrum quando in tertium cælum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienata; an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus jaceret. »

Ad primum ergo dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur; et præcipue anima, quæ est pars hominis eminentior.

Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Unde dicit : *Scio hominem*, non dicit : *Scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam raptum dici : et sic Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, c. III, col. 456, t. 3 : « Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse audeat? » Unde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter quam per certitudinem loquuntur.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus scivit vel illud cælum esse quid incorporeum, vel aliquid incorporeum[2] a se visum in illo cælo; cum hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset a corpore separata.

Ad tertium dicendum, quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis

[1] Parm. : « an. »

[2] Parm. : « corporeum. »

visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur; et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, c. xxxvi, col. 484, t. 3 : « Quamvis Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cælum hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum, quæ angelis inest, quod sive in corpore, sive extra corpus esset, nesciebat : hoc utique non deerit, cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc induetur incorruptione. »

Conclusio. — Ignoravit Paulus cum raptus fuit in tertium cælum, num anima ejus tunc fuerit corpori conjuncta, an a corpore separata.

QUÆSTIO CLXXVI.

DE GRATIS GRATIS DATIS QUÆ PERTINENT AD LOCUTIONEM; ET PRIMO DE GRATIA LINGUARUM.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem : et primo, de gratia linguarum; secundo, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum ; 2° de comparatione hujus doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum illi qui consequebantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere : sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Joan., ii. Sed illi qui habuerunt donum linguarum melius loquebantur in propria lingua; dicit enim Glossa ad Hebr., i, « non esse mirandum quod Epistola ad Hebræos majore elucet facundia quam aliæ: cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere : cæteras enim epistolas Apostolus peregrino, id est, græco sermone composuit; hanc autem scripsit Hebraica lingua. » Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest fieri per unum; et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam loquentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur; unde super illud Act., ii: *Audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes*, dicit Glossa *ordin.*, « quod linguis omnibus loquebantur, vel sua, id est, Hebræa lingua loquentes, ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur. » Ergo videtur quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea, omnes gratiæ derivantur a Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia, secundum illud Joan., i, 16 : *De plenitudine ejus omnes accepimus.* Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua, nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur. Ergo videtur quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

Sed contra est quod dicitur Act., ii, 4, quod *repleti sunt omnes Spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis* : ubi dicit Glossa quod « Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit. »

Respondeo dicendum, quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, ut per universum orbem discurrentes, fidem ejus ubique prædicarent, secundum illud Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes.* Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur, intelligerent : præsertim quia isti qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Judææ, secundum illud Isa, xxvii, 6 : *Qui egrediuntur impetu a * Jacob... implebunt faciem orbis semine.* Illi etiam qui mittebantur, pauperes et impotentes erant ; nec de facili a principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum ; ut sicut gentibus ad idololatriam decli-

* *Ad Jacob.*

nantibus introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur Gen., xi, ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur I ad Cor., xii, 7, *Manifestatio spiritus datur ad utilitatem*; et ideo sufficienter et Paulus, et alii Apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium quantum requirebatur ad fidei doctrinam ; sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena ; sicut etiam in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi, quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus arithmeticæ vel geometriæ.

Ad secundum dicendum, quod quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus linguis loquerentur, tamen convenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur quam ipsi ea proferrent : et ideo Glossa *ord.*, col. 431, t. 2, dicit Act., ii, quod « majori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur ; » et Paulus dicit I ad Cor., xiv, 18 : *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor.*

Ad tertium dicendum, quod Christus in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Judæis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissime scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit *Super Joan.*, tract. xxxii, § 7, col. 1645, t. 3, « cum[1] et modo Spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur ; in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum. »

Conclusio. — Christi discipuli, quum ad prædicandum Evangelium per universum terrarum orbem electi fuerint, ne ipsi alios docturi ab aliis essent docendi, cognitione omnium linguarum divinitus fuerunt instruendi.

ARTICULUS II.

Utrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundum Philosophum in III *Top.*, cap. i, in explic. loci 12. Sed donum linguarum est proprium novi Testamenti ; unde cantatur in Sequentia Pentecostes : « Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito sæculis ; » prophetia autem magis competit veteri Testamento secundum illud ad Hebr., i, 1 : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis.* Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ.

2. Præterea, illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines : dicitur enim I ad Corinth., xiv, 2 : *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo..... qui* autem *prophetat hominibus loquitur ad ædificationem.* Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ.

3. Præterea, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et homo habet in potestate uti eo cum voluerit : unde dicitur I ad Cor., xiv, 18 : *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor.* Non autem sic est de dono prophetiæ, ut supra dictum est. Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiæ.

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturæ eodem spiritu exponuntur quo sunt editæ. Sed interpretatio sermonum I ad Corinth., xii, ponitur post genera

[1] Plenius in textu D. Aug.

linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ, maxime quantum ad aliquam ejus partem.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Corinth., XIV, 5 : *Major est qui prophetat quam qui loquitur linguis.*

Respondeo dicendum, quod donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter : primo quidem quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis, cujus etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundum imaginariam visionem apparent. Unde et Augustinus XII *Super Gen. ad litt.*, cap. VIII, col. 460, t. 3, comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum est autem supra, quod donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est, ita etiam excellentior est prophetia quam donum linguarum, secundum se consideratum. Secundo, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam quæ est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio, quia donum prophetiæ est utilius : et hoc quidem probat Apostolus, I ad Cor., XIV, tripliciter : primo quidem, quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest, nisi expositio subsequatur; secundo, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis, sine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens ejus non ædificaretur; tertio quantum ad infideles propter quos præcipue esse videtur datum donum linguarum, qui quidem forte eos qui loquerentur linguis, reputarent insanos : sicut et Judæi reputaverunt ebrios Apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. II. Per prophetias autem infideles convincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad excellentiam prophetiæ pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem : ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico, et phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri Testamento, sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda : quod totum fit in novo Testamento, secundum illud I ad Cor., XIV, 26 : *Unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim*, id est propheticam revelationem, *habet.*

Ad secundum dicendum, quod per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem : quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur lingua, non loquitur hominibus, id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem ejus. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum; unde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum, quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda : unde ex ejus perfectione contingit quod in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum cujusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum : et ideo non repugnat imperfectioni hujus vitæ quod perfecte et habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundum illud Dan., V, 16 : *Audivi de te, quod possis obscura interpretari et ligata dissolvere.* Unde interpretatio sermonum est potior quam donum linguarum, ut patet per illud quod Apostolus dicit I ad Corinth. XIV, 5 : *Major est qui prophetat quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur.* Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

CONCLUSIO. — Prophetiæ donum potius et excellentius est dono linguarum.

QUÆSTIO CLXXVII.

DE GRATIA GRATIS DATA QUÆ CONSISTIT IN SERMONE.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone, de qua dicit Apostolus I ad Corinth., XII, 8 : *Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ* : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data; 2° quibus hæc gratia competat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinventa est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit in IV *De doctr. christ.*, c. XII, col. 101, t. 3. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed Apostolus dicit I ad Corinth., IV, 20 : *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute.* Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea, nulla gratia datur ex meritis, quia *si * ex operibus, jam non est gratia*, ut dicitur ad Rom., XI, 6. Sed sermo datur alicui ex meritis : dicit enim Gregorius, lib. XI *Moral.*, cap. XV, § 23, col. 964, t. 1, exponens illud psal. CXVIII : *Ne auferas de ore meo verbum veritatis :* quod « verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit. » Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

* *Si gratia, jam non ex operibus.*

4. Præterea, sicut necesse est quod homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ vel scientiæ; ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur sermo sapientiæ, et sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est quod dicitur Eccli., VI, 5 : *Lingua eucharis*, id est, gratiosa, *in bono homine abundabit* *. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam gratiositas sermonis.

* *Abundat.*

Respondeo dicendum, quod gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est. Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset, nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertinet ad Ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris Ecclesiæ in locutione : non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum ; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonum[1].

Et hoc tripliciter: primo quidem ad instruendum intellectum, quod fit dum aliquis sic loquitur quod doceat; secundo ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit, dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet, quod non debet aliquis quærere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei; tertio ad hoc quod aliquis amet ea quæ verbis significantur, et velit ea implere, quod fit, dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento; ipse autem est qui perficit operationem interius. Unde Gregorius dicit in *Hom. Pentecostes,* XXX *in Evang.*, § 3, col. 1222, t. 2 : « Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat. »

Ad primum ergo dicendum, quod sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quæ natura potest operari; ita etiam Spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus sancti : unde præmisit : *Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed*

[1] Parm. : « sermonis. »

virtutem; et de ipso præmiserat sup. cap., II, 4: *Sermo meus et prædicatio mea non* fuit *in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt hujus gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam; non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ sive sapientiæ. Unde Augustinus dicit XIV *De Trinitate*, cap. I, § 3, col. 1037, t. 8, quod « scire, quemadmodum fides et piis opituletur, et contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare. » Et ideo non oportuit quod poneret sermonem fidei; sed sufficit ponere sermonem scientiæ et sapientiæ.

Conclusio. — Præter linguarum donum collatum est hominibus donum a Spiritu sancto, quo efficacius alios homines ad salutarem doctrinam et cohortationem suscipiendam adducant.

ARTICULUS II.

Utrum gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad hujusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est. Sed docere competit mulieri; dicitur enim Proverb., IV, 3 : *Unigenitus* fui *coram matre mea, et docebat me.* Ergo hæc gratia competit mulielieribus.

2. Præterea, major est gratia prophetiæ quam gratia sermonis, sicut major est contemplatio veritatis quam ejus enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Judic., IV, de Delbora; et IV Reg., XXII, de Olda prophetissa, uxore Sellum; et Act., XXI, de quatuor filiabus Philippi; Apostolus etiam dicit I ad Corinth., XI, 5: *Omnis mulier orans, aut prophetans*, etc. Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Præterea, I Petri, IV, 10, dicitur: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ et scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Corinth., XIV, 34: *Mulieres in Ecclesiis taceant*; et I ad Tim., II, 12 : *Docere mulieri non permitto.* Hoc autem præcipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

Respondeo dicendum, quod sermone potest aliquis uti dupliciter; uno modo privatim ad unum vel paucos, familiariter colloquendo, et quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus; alio modo publice alloquendo totam Ecclesiam, et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem et principaliter propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen., III. Docere autem et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad prælatos; magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superveniente. Secundo, ne animi hominum alliciantur ad libidinem: dicitur enim Eccli., IX, 11: *Colloquium illius quasi ignis exardescit.* Tertio, quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata qua pater filium erudit.

Ad secundum dicendum, quod gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam a Deo: ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud ad Coloss., III, 10: *Induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem ejus, qui creavit eum,* * *ubi*[1] *non est masculus neque femina.* Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem homi- * *Illum.*

[1] Hæc ultima verba Pauli: *Non est masculus, neque femina,* non sunt ex Ep. ad Coloss., sed Ep. ex ad Galat., III, 28.

num, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum, quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

Conclusio. — Gratia sermonis, qua quis familiariter et privatim colloquendo utitur, etiam ad mulieres pertinere potest : ea vero gratia sermonis, quæ ad promiscuam multitudinem virorum et mulierum publice docendam spectat, ad mulieres quæ viris subditæ esse debent, non autem eos docere, minime pertinet.

QUÆSTIO CLXXVIII.

DE GRATIA MIRACULORUM.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de gratia miraculorum; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula; 2° quibus conveniat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt : sicut legitur IV Reg., xiii, 21 : quod *quidam projecerunt cadaver in sepulcro Elisæi, quod cum tetigisset ossa Elisæi, revixit homo, et stetit super pedes suos.* Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea, gratiæ gratis datæ sunt a Spiritu sancto, secundum illud I ad Corinth., xii, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Sed operatio miraculorum fit etiam a spiritu immundo, secundum illud Matth., xxiv, 24: *Surgent pseudochristi, et pseudoprophetæ, et dabunt signa, et prodigia* magna. Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, miracula distinguuntur per signa et prodigia, sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data quam operatio prodigiorum sive signorum.

4. Præterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

5. Præterea, operatio miraculorum consequitur fidem vel facientis, secundum illud I ad Cor., xiii, 2 : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam*: sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt : unde dicitur Matth., xiii, 58: *Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum.** Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

* *Eorum.*

Sed contra est quod Apostolus I ad Corinth., xii, 9, inter alias gratias gratis datas dicit : *Alii* datur *gratia sanitatum, alii operatio virtutum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his quæ sunt utilia ad salutem: ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis, ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum secundum illud Marc., ult., 20 : *Et sermonem confirmante, sequentibus signis.* Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales; ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur[1]. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt, ita ope-

[1] Parm. : « inducitur. »

ratio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt: quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere quod sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit, præcedente oratione, sicut cum Petrus Tabitam mortuam suscitavit, ut habetur Act. IX. Quandoque etiam non præcedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante; sicut Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act., V. Unde Gregorius dicit in II *Dialogorum*, cap. XXX, a med., quod « Sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione. » Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde Josue, X, 12, cum Josue dixisset quasi ex potestate: *Sol contra Gabaon ne movearis*, subditur postea: *Non fuit ante * et postea tam longa dies, obediente Domino voci hominis.*

* *Ante nec postea.*

Ad secundum dicendum, quod ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antichristi: de quibus Apostolus dicit II ad Thess., II, 9, quod *adventus* Antichristi erit *secundum operationem Satanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus*; et, sicut Augustinus dicit XX *De civ. Dei*, cap. XIX, § 4, col. 687, t. 7, « ambigi solet utrum propterea dicta sint signa et prodigia mendacii, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur; an quia illa ipsa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros. » Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte dictum est. Sed operatio miraculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divina ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod in miraculis duo possunt attendi: unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ, et secundum hoc miracula dicuntur virtutes. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale: et secundum hoc communiter dicuntur signa; propter excellentiam autem dicuntur portenta, vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum, quod gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitas, præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo: primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem: secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem; ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

Conclusio. — Præter linguarum et sermonis gratiam ad fidelium ædificationem quibusdam hominibus Spiritus sancti munificentia gratis datam, oportuit superaddi ad sermonis confirmationem gratiam miraculorum.

ARTICULUS II.

Utrum mali possint miracula facere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est. Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Joan., IX, 31: *Scimus quia peccatores Deus non audit:* et Proverb., XXVIII, 9, dicitur: *Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Ergo videtur quod mali miracula facere non possint.

2. Præterea, miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth., XVI, 19: *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic: Transi hinc, et transibit. Fides* autem *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacobi, II, 20, et sic non videtur quod habeat propriam operationem. Ergo videtur quod mali, qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Præterea, miracula sunt quædam divina testimonia, secundum illud ad Hebr., II, 4 : *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus*, unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quod mali homines non possint miracula facere.

4. Præterea, boni sunt Deo conjunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

Sed contra est quod dicit Apostolus I ad Corint., XIII, 2 : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam; charitatem autem non habuero, nihil sum.* Sed quicunque non habet charitatem, est malus, quia « hoc solum donum Spiritus sancti est quod dividit inter filios regni et filios perditionis, » ut dicit Augustinus XV *De Trinit.*, cap. XVIII, col. 1082, t. 8. Ergo videtur quod etiam mali possint miracula facere.

Respondeo dicendum, quod miraculorum aliqua quidem sunt non vera, sed phantastice facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est; quædam vero sunt vera facta sed non vere habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum : et hæc duo possunt fieri per dæmones, ut supra dictum est.

Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina : operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem; et hoc dupliciter : uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, et nomen Christi invocat : quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Unde *Super* illud *Matth.*, VII : *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* col. 49, t. 7, dicit Hieronymus : « Prophetare, et virtutes facere, et dæmonia ejicere, interdum non ejus meriti est qui operatur; sed invocatio nominis Christi hoc agit ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula. »

Secundo autem modo non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios. Legitur enim Act., XIX, 11, 12, quod « *virtutes Deus faciebat per manum Pauli: et etiam super languidos* deferebantur *a corpore ejus sudaria, et recedebant ab eis languores.*

Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti; quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit : et ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur. Unde Augustinus dicit *Super Joan.*, tract. XLIV, § 13, col. 1718, t. 3 : quod illud verbum cæcus locutus est, quasi adhuc inunctus, id est, nondum perfecte illuminatus, nam peccatores exaudit Deus. Quod autem dicitur, quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris; sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem ejus qui orat, sicut auditus est Publicanus, ut dicitur Lucæ, XVIII, vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem qui per eam non vivit vita gratiæ. Nihil autem prohibet quod res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum; et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad tertium dicendum, quod miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur. Unde a malis, qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ; quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et in virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, quæst. LXXIX, § 4, col. 92, t. 6 : « Aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali. Magi per privatos contractus cum dæmonibus, boni christiani per publicam justitiam, mali christiani per signa publicæ justitiæ. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, loc. cit., § 3, « admonet nos Dominus ut intelligamus

quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt; » et sicut Augustinus ibidem dicit, « ideo non omnibus sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existimantes in talibus factis esse majora dona quam in operibus justitiæ, quibus æterna vita comparatur [1]. »

Conclusio. — Illa miracula quæ ad demonstrandum prædicatæ fidei veritatem spectant, etiam a malis hominibus fieri possunt; non autem illa quæ ad declarationem sanctitatis ejus qui miraculum facit, referuntur.

QUÆSTIO CLXXIX.

DE DIVISIONE VITÆ IN ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM.

(In duos articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa, ubi quadruplex consideratio occurrit; quarum prima est de divisione vitæ per activam et contemplativam; secunda de vita contemplativa; tertia de vita activa; quarta de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Circa primum quæruntur duo: 1° utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam; 2° utrum hæc divisio sit sufficiens.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam : dicit enim Philosophus in II *De anima*, text. 37, quod « vivere viventibus est esse. » Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

2. Præterea, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum sive speculativum et practicum, sunt differentiæ intellectus, ut patet in III *De anima*, text. 46 et 49. Vivere autem est prius quam intelligere: nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per Philosophum in II *De anima*, text. 34 et 59. Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium IV cap. *De div. nom.*, t. 1. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap., XIII, 16 : *Intrans in domum meam conquiescam cum illa.* Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius *Super Ezech.*, *hom.* II, l. II, § 7, col. 952, t. 2, dicit : « Duæ vitæ sunt, in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa. »

Respondeo dicendum, quod illa proprie dicuntur viventia quæ ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur : et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur; sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant [2]; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt. Unde etiam in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo præcipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. IV, IX et XII.

Quia ergo quidam homines præcipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad primum ergo dicendum, quod propria forma uniuscujusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriæ ipsius; et ideo vivere dicitur esse viventium, ex eo quod viventia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

Ad secundum dicendum, quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam; sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet

[1] Ita editio parm. editio rom. aliæque veteres cum quibusdam cod. : « Ad quintum dicendum quod, sicut ibidem Augustinus dicit, etc.; » cum tamen nullum habeatur quinto loco argumentum.

[2] Al. : « et generantur. »

intellectum: et ideo eadem est divisio intellectus et vitæ humanæ.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus: nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur motus; secundum quod dicit Philosophus in III *De anima*, text. 28, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius IV cap. *De div. nom.*, § 9, col. 706, t. 1, ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet « rectum, circularem et obliquum. »

Conclusio. — Vita hominis, qua omne humanum continetur studium, distinguitur in activam et contemplativam.

ARTICULUS II.

Utrum vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Philosophus enim in I *Ethic.*, cap. V, a princ., dicit quod tres sunt vitæ maxime excellentes, scilicet, « voluptuosa, civilis, » quæ videtur esse eadem activæ, et « contemplativa. » Insufficienter ergo videtur dividi vita per activam et contemplativam.

2. Præterea, Augustinus XIX *De civit. Dei*, cap. II et XIX, col. 624 et 647, t. 7, ponit tria vitæ genera; scilicet « otiosum, » quod pertinet ad contemplationem; « actuosum, » quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quod insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, vita hominis diversificatur, secundum quod homines diversis actionibus student. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quam in activum et contemplativum.

Sed contra est quod istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Jacob; activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem; et per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt; contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham, ut Gregorius dicit in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 61, col. 764, t, 1. Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quam duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, divisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivæ cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad primum ergo dicendum, quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis et brutis. Unde, sicut Philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsenti divisione, prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

Ad secundum dicendum, quod media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

Ad tertium dicendum, quod omnia studia humanarum actionum si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis; si autem deserviant concupiscentiæ cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana vero studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

Conclusio. — Vita humana, quæ in opere intellectus consummatur, in activam tantum et contemplativam dividitur.

QUÆSTIO CLXXX.

DE VITA CONTEMPLATIVA.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vita contemplativa : et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu; 2° utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales; 3° utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu aut in pluribus; 4° utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis; 5° utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem; 6° de motibus contemplationis quos Dionysius assignat IV cap. *De divinis nominibus*; 7° de delectatione contemplationis; 8° de duratione contemplationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philosophus in II *Metaph.*, text. 3, quod « finis contemplationis est veritas. » Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Præterea, Gregorius dicit in VI *Moral.*, c. XXXVII, § 61, col. 764, t. 1, quod « Rachel, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat. » Sed visio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

3. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech.*, *homil.* II., lib. II, § 8, col. 953, t. 2, quod « ad vitam contemplativam pertinet ab exteriore actione quiescere. » Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

Sed contra est quod Gregorius ibidem dicit, quod « contemplativa vita est charitatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio Conditoris inhærere. » Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est. Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis objectum. Et ideo vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum, ut supra dictum est.

Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter vel intelligibiliter : quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur Matth., VI, 21 : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum;* quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in charitate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat : ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis, et delectantis; et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad secundum dicendum, quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius ; unde Gregorius dicit *Super Ezechiel.*, loc. sup. cit., quod « vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit. »

Ad tertium dicendum, quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est.

(*a*) Secundum Guillermum vita contemplativa consistit principalius in voluntate quam in intellectu, quia gustare est affectus, non intellectus ; vitæ autem contemplativæ Dei bonitatem degustare maxime est.

CONCLUSIO. — Quamquam essentialiter vita contemplativa in opere intellectus consistat, quia tamen unusquisque delectatur quum est adeptus id quod amat, hinc est quod vita contemplativa ad delectationem quæ ad affectum pertinet, terminetur.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius, *Super Ezech.*, *hom.* II, l. II, § 8, col. 953, t. 2, quod « contemplativa vita est charitatem Dei et proximi tota mente retinere. » Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei, et proximi, *quia plenitudo legis est dilectio*, ut dicitur ad Rom., XIII, 10. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea, vita contemplativa præcipue ordinatur ad Dei contemplationem : dicit enim Gregorius *Super Ezech.*, loc. cit., quod « calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris animus inardescit. » Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis ; dicitur enim Matth., V, 8 : *Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; et ad Hebr., XII, 14 : *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezechiel.*, ubi supra, § 10, col. 954, quod « contemplativa vita speciosa est in animo ; » unde significatur per Rachelem, de qua dicitur Gen., XXIX, 17, quod *erat pulchra* * *facie.* Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et præcipue secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit in I *De offic.*, cap. XLIII, etc., col. 92, t. 3. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

* Decora.

Sed contra est quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 61, col. 764, t. 1, quod « ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. » Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

Respondeo dicendum, quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter : uno modo essentialiter ; alio modo dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam, quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. « Ad virtutes » autem « morales scire quidem, » quod pertinet ad considerationem veritatis, « parvam potestatem habet, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. II, in princ. , et lib. X, cap. ult. Unde et ipse in X *Ethic.*, cap. VII et VIII, virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam.

Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, vita contemplativa habet motivum ex parte affectus : et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum dicendum, quod sanctimonia, id est munditia, causatur ex virtutibus quæ sunt circa passiones impedientes puritatem rationis ; pax autem causatur ex justitia quæ est circa operationes, secundum illud Isa., XXXII, 17 : *Opus justitiæ pax* ; inquantum scilicet ille qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur ; ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo : unde et Sap., VIII, 2, de contemplatione

sapientiæ dicitur : *Amator factus sum formæ illius.* In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis ; et præcipue in temperantia quæ reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereæ maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit in lib. I *Soliloquiorum*, cap. x, col. 878, t. 1.

Conclusio. — Nonnisi dispositive morales virtutes ad vitam contemplativam spectant.

ARTICULUS III.

Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore, lib. I *De contempl.*, cap. iii, col. 66, distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. Præterea, Apostolus, II ad Corinth., iii, 18, dicit : *Nos vero revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem claritatem transformamur.* Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea, Bernardus dicit in lib. V *De consider.*, cap. xiv, § 32, pag. 188, t. 2, « quod[1] prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis. » Sed admiratio secundum Damascenum, lib. II *Orth. fid.*, cap. xv, col. 931, t. 1, ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus : nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur Lucæ x, 39, quod *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius.* Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed contra est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Ergo si plures sunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

Respondeo dicendum, quod de vita contemplativa nunc loquimur, secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium, vii cap. *De div. nom.*, § 2, col. 867, t. 1, quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem ; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem, quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis ; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus cujus cognitio inquiritur ; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio secundum Richardum de Sancto Victore, loc. cit., videtur pertinere ad multorum inspectionem ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ : quamvis, secundum Augustinum, XIV *De Trin.*, c. vii, col. 1042, t. 8, cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicujus contemplationem : et ad idem pertinet consideratio secundum Bernardum, lib. II *De cons.*, cap. ii, § 5, pag. 123, t. 2, quamvis secundum Philosophum in III *De anima*, text. 1, omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit, lib. I *De contempl.*, cap. iv, col. 67, quod « contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas ; meditatio autem est obtutus animi in veritatis inquisitione occupatus : cogitatio au-

[1] Edit. Vives.

tem est animi respectus ad evagationem pronus. »

Ad secundum dicendum, quod « speculatio, » ut Glossa Augustini dicit ibidem, « dicitur a speculo, non a specula. » Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet : unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad tertium dicendum, quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem : unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim quod contemplatio in affectum terminatur.

Ad quartum dicendum, quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter : uno modo per ea quæ ab alio accipit : et sic quidem quantum ad ea quæ homo a Deo accipit necessaria est oratio, secundum illud Sapient., VII, 7 : *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ* ; quantum vero ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis ; et lectio secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium : et sic requiritur meditatio.

Conclusio. — Quamvis unico contemplationis actu vita contemplativa perficiatur, variis tamen animi operibus, ad eam homines ascendunt, ut auditione, lectione, oratione, meditatione, consideratione, cogitatione, etc.

ARTICULUS IV.

Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscumque veritatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscumque veritatis. Dicitur enim in psal. CXXXVIII, 14 : *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis.* Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea, Bernardus, in lib. V *De considerat.*, cap. XIV, § 32, pag. 188, t. 2, dicit, quod « prima contemplatio est admiratio majestatis : secunda est judiciorum Dei ; tertia est beneficiorum ipsius ; quarta est promissorum. » Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore, lib. I *De contempl.*, cap. VI, col. 70, distinguit sex species contemplationum : quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales ; secunda autem est in imaginatione, secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus : tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur ; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quæ imaginatio non novit ; quinta autem est supra rationem[1], quando ex divina revelatione cognoscimus ea quæ humana ratione comprehendi non possunt ; sexta autem est supra rationem, et præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

4. Præterea, in vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis, inquantum est perfectio hominis. Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 61, col. 764, t. 1, quod « in contemplatione, principium, quod Deus est, quæritur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter : uno modo principaliter ; alio modo secundario vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit in I *De Trin.*, cap. VIII,

[1] Parm. addit : « non tamen præter rationem. »

§ 17, col. 831, t. 8, quod « contemplatio Dei nobis promittitur actionum omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum, » quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem ; unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in ænigmate : unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus in X *Ethic.*, cap. VI, VII et VIII, in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.

Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud ad Rom., I, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit in libro *De vera religione*, cap. XXIX, col. 145, t. 3, quod « in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est ; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. »

Sic ergo ex præmissis patet, quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent : primo quidem virtutes morales ; secundo autem alii actus præter contemplationem ; tertio vero contemplatio divinorum effectuum ; quartum vero et completivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum ; unde alibi dicit psal. CXLII, 5 : *Meditatus sum in omnibus operibus tuis ; et in factis manuum tuarum meditabar : expandi manus meas ad te.*

Ad secundum dicendum, quod ex consideratione divinorum judiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ ; ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium ; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia ; in tertio vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia ; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia pervenitur ; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt ; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere potest ; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina ; aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

CONCLUSIO. — Primo et principaliter divinæ veritatis contemplatio ad vitam spectat contemplativam : dispositive vero, et quasi secundario virtutes morales, et divinorum effectuum consideratio.

ARTICULUS V.

Utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ, quia, ut habetur Genesis, XXXII, 30, Jacob dixit : *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Sed visio faciei Dei est visio divinæ essentiæ. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præsenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

2. Præterea, Gregorius dicit in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 59, col. 763, t. 1, « quod viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt ; sed incircumscriptum lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. » Sed homo non impeditur a visione divinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quod contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad viden-

dum incircumscriptum lumen per essentiam.

3. Præterea, Gregorius in II *Dialog.*, cap. xxxv, col. 200, dicit : « Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei, scilicet beatus Benedictus, qui in turri [1] globum igneum, angelos quoque ad cælum redeuntes videbat, hæc procul dubio cernere nonnisi Dei lumine poterat. » Sed beatus Benedictus adhuc in præsenti vita vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

Sed contra est quod Gregorius dicit *Super Ezech., hom.* II, l. II, § 14, col. 956, t. 2 : « Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII *Super Genesim ad litt.*, cap. XXVII, col. 477, t. 3, « nemo videns Deum vivit vita ista qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis ; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem ; » quæ supra diligentius pertracta sunt, ubi dictum est de raptu ; et in primo ubi actum est de Dei visione.

Sic ergo dicendum est, quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter : uno modo secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis, et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam ; alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter et non secundum actum, inquantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma ; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu ; et sic potest contemplatio hujus vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius, in *Epistola* I *ad Caium monachum*, col. 1066, t. 1, dicit, « si aliquis [2] videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. » Et Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* II, l. II, § 14, col. 956, t. 2, quod « nequaquam omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur ; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat. » Per hoc ergo quod Jacob dixit : *Vidi Deum facie ad faciem*, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit, in qua Deus locutus est ei ; vel « quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem ejus vocavit, » sicut Glossa Gregorii ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quod contemplatio humana secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosophus dicit in III *De anima*, text. 30. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus ; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis : et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius, II cap. *Cælest. hierarch.*, § 2, col. 122, t. 1, quod « angelorum [3] hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis, ex cujus virtute restituimur in simplum radium, » id est, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quod « contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt, » quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit ; sed vult ostendere quod, quia « videnti Creatorem angusta est omnis creatura, » consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri. Unde subdit :

[1] « Qui intuens » Migne. — Librum secundum *Dialogi*, in quo S. Benedicti vita describitur, non invenies inter opera S. Gregorii, sed t. 66 patrum latinorum, in proœmio ad opera S. Benedicti.

[2] Corderius : « Si quis, viso Deo, cognovit id quod vidit, nequaquam ipsum vidit, sed aliquid e rebus ejus quæ existunt et cognoscuntur. »

[3] Corderius : « Principialem... Patris illustrationem (quæ nobis Angelorum in figuratis signis beatissimas elucidat hierarchias) immaterialibus et intremulis mentis oculis intromittentes, ex eadem rursus in simplicem ejus radium intendamus. »

« Quamlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est. »

Conclusio. — Impossibile est aliquem per contemplationem, in statu præsentis vitæ, sensuum usu permanente, ad divinam videndam essentiam pertingere, quamquam per raptum qualis Paulo accidit, id fieri possit.

ARTICULUS VI.

Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, « circularem, rectum et obliquum, » iv cap. *De div. nom.*, § 9, col. 706, t. 1. Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet, secundum illud Sap., viii, 16 : *Intrans in domum meam conquiescam cum illa.* Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2. Præterea, actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum angelis convenit. Sed in angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima : dicit enim, ubi supra, § 8, motum « circularem » angeli esse « secundum illuminationes pulchri et boni. » Motum autem « circularem » animæ secundum plura determinat; quorum primum est « introitus animæ ab exterioribus ad seipsam; » secundum est « quædam convolutio virtutum ipsius per quam anima liberatur ab errore, et ab exteriori occupatione; » tertium autem est « unio ad ea quæ supra se sunt. » Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam « rectum » motum angeli dicit esse, « secundum quod procedit ad subjectorum providentiam: » motum autem « rectum » animæ ponit in duobus: primo quidem in hoc « quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam; » secundo autem in hoc « quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. » Sed etiam motum obliquum diversimode in utrisque determinat. Nam « obliquum » motum in angelis assignat ex hoc « quod providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum; » « obliquum » autem motum animæ assignat ex eo « quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter et diffuse. » Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore, in lib. I *De contempl.*, cap. v, col. 68, ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium cæli : « quorum[1] quædam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc sæpius repetere videntur ; alia vero dextrorsum, vel sinistrorsum divertunt multoties ; quædam vero moventur in anteriora vel posteriora frequenter ; alia vero quasi in gyrum vertuntur secundum latiores vel contractiores circuitus ; quædam vero quasi immobiliter suspensa in uno loco manent. » Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

In contrarium est auctoritas Dionysii.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra, operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit in III *De anima*, text. 28. Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt; inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et[2] secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur in VIII *Phys.*, text. 55 et 57. Et ideo sub eorum similitudinem potissimæ operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ: nam quidam est « circularis, » secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem est « rectus, » secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud; tertius autem est « obliquus, » quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa attribuitur motui obliquo.

Ad primum ergo dicendum, quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis quæ intelligitur esse ab

[1] Plenius in textu Ricardi a S. Victore.

[2] In Parm. deest : « et. »

exterioribus occupationibus; sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad secundum dicendum, quod homo convenit in intellectu cum angelis in genere; sed vis intellectiva est multo altior in angelo quam in homine; et ideo alio modo oportet hos motus in hominibus et in angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem uniformem secundum duo. Primo quidem quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum: secundo quia non intelligit veritatem intelligibilium discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animæ a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, et cum quodam discursu rationis[1] eam intelligit. Et ideo Dionysius motum « circularem » in angelis assignat, inquantum uniformiter et indesinenter absque principio et fine intuentur Deum; sicut motus circularis carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur. Primo quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora, et hoc est quod primo ponit in motu circulari animæ « introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. » Secundo autem oportet quod removeatur secunda difformitas quæ est per discursum rationis; et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis: et hoc est quod secundo dicit, quod « necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius, » ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error; sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus præmissis tertio ponitur uniformitas conformis angelis, secundum quod prætermissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit: et hoc est quod dicit: « Deinde sic uniformis facta unite, » id est, conformiter « unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. » Motus autem « rectus » in angelis accipi non potest secundum id quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suæ providentiæ, secundum scilicet quod angelus superior inferiores illuminat per medios; et hoc est quod dicit quod « in directum moventur angeli quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes, » id est, secundum ea quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed « rectum » motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. « Obliquum » autem motum ponit in angelo compositum ex recto et circulari, inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus providet; in anima autem ponit motum « obliquum » similiter ex recto et circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad tertium dicendum, quod illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundum differentiam ejus quod est sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro, et secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo: nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si fit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundum sursum et deorsum; si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum et sinistrorsum; si vero sit a causis in effectus, erit ante et retro; si vero sit secundum accidentia, quæ circumstant rem propinquam, vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia, secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet. Sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quod Dionysius multo sufficientius et subtilius motum contemplationis describit.

Conclusio. — Omnis perfecta contemplationis ratio, tribus animæ motibus perficitur: circulari, quo omnes animæ operationes ad simplicem divinæ veritatis contemplationem reducuntur: recto, quo ab exterioribus sensibilibus in intelligibilia elevatur: obliquo, quo illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

[1] Parm. addit: « ipsius. »

ARTICULUS VII.

Utrum contemplatio delectationem habeat.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen; dicit enim Gregorius, *Super Ezech.*, *hom.* II, l. II, § 12, col. 955, t. 2, quod « anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exuperat, quia intelligendo et sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat ; modo succumbit, quia degustando iterum deficit. » Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV. Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundum illud I ad Corinth., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea, læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem, unde Genes., XXXII, dicitur quod Jacob postquam dixerat : *Vidi Deum facie ad faciem*, claudicabat pede, eo quod tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit. Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

Sed contra est quod de contemplatione sapientiæ dicitur Sap., VIII, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus* *, *sed lætitiam et gaudium* : et Gregorius dicit *Super Ezech.* ubi supra., § 13, quod « contemplativæ vitæ amabilis valde dulcedo est. »

* *Illius.*

Respondeo dicendum, quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale : ex quo contingit quod « omnes homines natura scire desiderant, » et per consequens in cognitione veritatis delectantur : et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur.

Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur : sicut etiam accidit in visione corporali quæ delectabilis redditur, non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est, inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur ; et ipse amor quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in ps. XXXIII, 6, dicitur : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.*

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, ubi supra, § 9, quod « cum quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit. » Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

Ad secundum dicendum, quod contentio vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat ; sed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus, magis in ea delectatur ; sicut Augustinus dicit in VIII *Confess.*, cap. III, § 7, col. 752, t. 1, quod « quanto majus periculum fuit in prælio, tanto est gaudium majus in triumpho. » Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus et ex

corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap., IX, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat ; sed magis odit proprium defectum et gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo, Rom., VII, 24 : *Infelix ego homo : quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Unde et Gregorius dicit *Super Ezech.*, ubi supra, § 13 : « Deus cum jam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit. »

Ad tertium dicendum, quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ : et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur in psal. XXXV, 9 : *Torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione, quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philosophus dicit in I *De partibus animalium*, cap. V, circ. princ. : « Accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias, minores nobis existere theorias : sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius aliquid habent quam quæ apud nos omnia. » Et hoc est etiam quod Gregorius dicit *Super Ezechiel.*, ibidem, § 13 : « Contemplativæ vitæ amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cælestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit. »

Ad quartum dicendum, quod Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia « necesse est ut debilitato amore sæculi, convalescat aliquis ad amorem Dei, » ut Gregorius dicit *Super Ezechiel.*, ubi supra, col. 955. Et ideo « post agnitionem suavitatis Dei unus in nobis pes sanus remanet atque alius claudicat : omnis enim qui uno pede claudicat, solo illi pedi innititur quem sanum habet [1]. »

Conclusio. — Non modo ex ratione contemplationis vita contemplativa est hominibus delectabilis, sed ex divini amoris radice est omnibus aliis delectabilibus longe jucundior.

[1] Parm. addit : « ut subjungit. »

ARTICULUS VIII.

Utrum vita contemplativa sit diuturna.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vitæ evacuabuntur, secundum illud I ad Cor., XIII, 8 : *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur.* Ergo vita contemplativa evacuatur.

2. Præterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseunter [2] degustat : unde Augustinus dicit in X *Confess.*, cap. XL, col. 807, t. 1 : « Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem ; sed recido in hæc ærumnosis ponderibus ; » Gregorius etiam, in V *Moral.*, cap. XXXIII, § 58, col. 711, t. 1, exponens illud Job, IV : *Cum spiritus, me præsente, transiret*, dicit : « In suavitate contemplationis intimæ non diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reverberata revocatur. » Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Præterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. « Vita » autem « contemplativa est melior quam secundum hominem, » ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VII, ad fin. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc., X, 42 : *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea ;* quia, ut Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* II, l. II, § 9, col. 954, t. 2, « contemplativa hic incipit, ut in cælesti patria perficiatur. »

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter : uno modo secundum suam naturam ; alio modo quoad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est dupliciter : uno modo eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia ; alio modo, quia non habet contrarium : delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur in I *Topic.*, cap. XIII, in explic. loci 2.

[2] Parm. : « pertranseundo. »

Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est, tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare ; tum etiam quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in hujusmodi operibus continue persistere possumus, sicut Philosophus dicit in X *Ethicor.*, cap. VII, parum a princ.

Ad primum ergo dicendum, quod modus contemplandi non est idem hic et in patria ; sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet et principium et finem : et hoc est quod Gregorius dicit *Super Ezech.*, ut supra : « Contemplativa hic incipit, ut in cælesti patria perficiatur ; quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescet. »

Ad secundum dicendum, quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est, ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 8 et 9, col. 703, t. 1, sicut supra positum est. Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis et impassibilis in se : et ideo actio ejus potest esse diuturnior.

CONCLUSIO. — Vita contemplativa non tantum secundum se, sed etiam quantum ad nos, diuturnitatem habere potest.

QUÆSTIO CLXXXI.

DE VITA ACTIVA.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vita activa ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam ; 2° utrum prudentia pertineat ad vitam activam ; 3° utrum doctrina pertineat ad vitam activam ; 4° de diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quæ sunt ad alterum : dicit enim Gregorius *Super Ezech.*, *hom.* II, l. II, § 8, col. 953, t. 2, quod « activa vita est panem esurienti tribuere ; » et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit : « Et quæ singulis quibusque expediat, dispensare. » Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum justitiam, et partes ejus, ut ex supra dictis patet. Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech.*, ibidem, § 10, quod « per Liam, quæ fuit lippa, sed fecunda, significatur vita activa, quæ dum occupatur in opere minus videt : sed dum modo per verbum modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in opere bono filios generat. » Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea, sicut supra dictum est, virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. III *De summo bono sive Sent.*, c. XV, § 3, col. 690, t. 6 : « In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa jam pura mentis acie ad contemplandum Deum quisque pertranseat. Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines : quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ ; aliud autem est exterior operatio ad quam ordinatur vita activa.

Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. II, circa princ., et lib. X, cap. ult., quod « ad virtutem quidem scire parum aut nihil prodest. » Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et Philosophus, in X *Ethic.*, cap. VII et VIII, virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad primum ergo dicendum, quod inter virtutes morales præcipua est justitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut Philosophus probat in V *Ethic.*, cap. I, a med. Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

Ad secundum dicendum, quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum; quod Gregorius ibi attribuit vitæ activæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus, ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tamquam secundum se bonis, non autem tamquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam.

Quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

Conclusio. — Virtutes morales ad vitam activam essentialiter pertinent.

ARTICULUS II.

Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech.*, ubi supra, § 10, quod « activa vita, dum occupatur in opere, minus videt; » unde significatur per Liam quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros ut recte judicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est, ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod Augustinus ponit XIX *De civit. Dei,* cap II et XIX, col. 624 et 647, t. 7.

Sed contra est quod Philosophus in X *Ethic.*, cap. VIII, prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur ad speciem ejus ad quod ordinatur; sicut « ille qui mœchatur, ut furetur, magis dicitur fur quam mœchus, » secundum Philosophum, in V *Ethic.*, cap. II, parum a princ. Manifestum est autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem; est enim « recta ratio agibilium, » sicut dicitur in VI *Ethic.*, cap. V, unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ, sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est, quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam; si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod Philosophus de ea loquitur.

Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam; secundum quod Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « De quatuor virtutibus unde omnia officia manant, » quod « qui acutissime et celerrime potest et videre verum, et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. »

Ad primum ergo dicendum, quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est, ideo ad vitam com-

templativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad secundum dicendum, quod occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ a sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt, sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clare videre in judicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam tum propter mentis attentionem, quia « ubi intenderis, ibi ingenium valet, » ut Sallustius dicit in *Conjur. Catil.*, circa princ. orat. Cæsaris.

Ad tertium dicendum, quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantum ad hoc quod in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam et contemplativam, quantum ad ea circa quæ occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

Conclusio. — Cum per prudentiam disponatur homo ad virtutum moralium actus, consequitur inde prudentiam ad vitam activam pertinere.

ARTICULUS III.

Utrum docere sit actus vitæ activæ an contemplativæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ. Dicit enim Gregorius *Super Ezech.*, *hom.* vi, § 13, col. 827, t. 2, quod « viri perfecti bona cælestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt. » Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea, ad idem genus vitæ videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiæ : dicit enim Philosophus in princ. *Metaphys.*, cap. i, a med., quod « signum scientis est posse docere. » Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea, sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita et oratio. Sed oratio, qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed contra est quod Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* ii, l. II, § 8, col. 953, t. 2 : « Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere. »

Respondeo dicendum, quod actus doctrinæ habet duplex objectum : fit enim doctrina per locutionem, locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est ergo unum objectum doctrinæ id quod est materia, sive objectum interioris conceptionis : et quantum ad hoc objectum quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam.

Ad activam quidem quando homo interius concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit in lib. *De verb. Domini*, *serm.* civ, cap. i, col. 616, t. 5 : « Eligant sibi partem meliorem, » scilicet vitæ contemplativæ « vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem, » ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere.

Aliud vero objectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis : et sic objectum doctrinæ est ipse audiens : et quantum ad hoc objectum omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod habitus et actus communicant in objecto : et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. Intantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, inquantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo

orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas; sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

Conclusio. — Doctrina, quæ est docendi scientia vel actus, ad activam tantummodo vitam spectat; doctrina vero quæ est interna veritatis apprehensio, interdum ad activam et interdum ad contemplativam vitam refertur.

ARTICULUS IV.

Utrum vita activa maneat post hanc vitam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus moralium virtutum, ut dictum est. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit in XIV *de Trinit.*, cap. IX, col. 1045, t. 8. Ergo videtur quod vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Præterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est. Sed in futura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse doctrina; sicut et in angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit; quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionysium, VII cap. *De cæl. hier.*, § 3, col. 210, t. 1. Ergo videtur quod vita activa remaneat post hanc vitam.

3. Præterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior : dicit enim Gregorius, *Super Ezech.*, *hom.* V, § 12, col. 825, t. 2, quod « in vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intentam mentem tenere nullo modo valemus. » Ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam quam contemplativa.

Sed contra est quod Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* II, l. II, § 9, col. 954, t. 2 : « Cum præsenti sæculo vita aufertur activa; contemplativa autem hic incipitur, ut in cælesti patria perficiatur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, vita activa habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis jam pertinent ad vitam contemplativam; in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum : et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit in fine *De civit. Dei*, col. 804, t. 7, « ibi vacabimus, et videbimus, et amabimus, et laudabimus. » Et in eodem libro præmittit, col. 802, quod « ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur : hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt secundum quod constituunt quietem contemplationis, quam Augustinus in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa, sicut supra dictum est, præcipue consistit in contemplatione Dei; et quantum ad hoc unus angelus alium docet: quia ut dicitur Matth., XVIII, 10, de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod *semper vident faciem Patris;* sic et in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes *videbimus eum, sicuti est,* ut habetur I Joan., III, 2. Et hoc est quod Jerem., XXXI, 34, dicitur : *Non docebit ultra vir proximum suum, dicens : Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum.* Sed de his quæ pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus angelus docet alium purgando, illuminando et perficiendo : et secundum hoc habent aliquid de vita activa, quamdiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturæ intendunt; quod significatur per hoc quod Jacob vidit angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed, sicut dicit Gregorius II *Moral.*, cap. III, § 3, col. 556, t. 1, « non sic a divina visione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur. » Et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa, sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur a contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis, sed quantum ad visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod durabilitas vitæ activæ in statu præsenti excedens

durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundum se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem, col. 826, subdit Gregorius, quod « ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus in semetipso relabitur. »

Conclusio. — Post statum præsentis vitæ nulla erit activa vita : tunc enim vel cessabunt penitus externæ actiones, vel ad contemplationem referentur.

QUÆSTIO CLXXXII.

DE COMPARATIONE VITÆ ACTIVÆ AD CONTEMPLATIVAM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quæ sit potior vel dignior; 2° quæ sit majoris meriti; 3° utrum vita contemplativa impediatur per activam; 4° de ordine utriusque.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum vita activa sit potior quam contemplativa.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa. « Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius et melius, » ut Philosophus dicit in III *Topic.*, cap. I, in explic. loci 11. Sed vita activa pertinet ad majores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore et potestate constituti : unde Augustinus dicit XIX *De civit. Dei*, cap. XIX, col. 647, t. 7, quod « in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia. » Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

2. Præterea, in omnibus habitibus et actibus præcipere pertinet ad potiorem; sicut militaris tamquam potior præcipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et præcipere de contemplativa, ut patet per illud quod dicitur Moysi, Exod., XIX, 21 : *Descende, et contestare populum, ne forte velit transcendere* *Dominum *propositos terminos ad videndum Deum* *. Ergo vita activa est potior quam contemplativa.

3. Præterea, nullus debet abstrahi a majori, ut applicetur minoribus : Apostolus enim dicit I ad Corinth., XII, 31 : *Æmulamini charismata meliora.* Sed aliqui abstrahuntur a statu vitæ contemplativæ, et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

Sed contra est quod Dominus dicit Lucæ, X, 42 : *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quam activa.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod Philosophus in X *Ethic.*, cap. VII et VIII, probat octo rationibus : quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum objectorum, scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur « visum principium; » vita autem activa significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Gregorius dicit VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 61, col. 764, t. 1. Secunda, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est; unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens. Tertia, quia major est delectatio vitæ contemplativæ quam activæ : unde Augustinus dicit in lib. *De verbis Dom., serm.* XXVI, cap. II, col. 614, t. 5, quod « Martha turbabatur, Maria epulabatur. » Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget : unde dicitur Luc., X, 41 : *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima.* Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in psal. XXVI, 4, dicitur : *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem Domini.* Sexta, quia vita contem-

plativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud psal. XLV, 2 : *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus.* Septima, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa est secundum humana : unde Augustinus dicit in lib. *De verbis Dom.*, *serm.* CIV, cap. II, col. 617, t. 5 : « In principio erat Verbum : Ecce quod Maria audiebat; Verbum caro factum est : Ecce Martha cui ministrabat. » Octava, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis et brutis communes; unde in psalmo XXXV, 8, postquam dictum est : *Homines et jumenta salvabis Domine*, subditur id quod est hominibus speciale : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Nonam rationem addit Dominus, Luc., X, 42, cum dicit : *Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea;* quod exponens Augustinus in lib. *De verbis Dom.*, *serm.* CIII, c. IV, col. 615, t. 5, dicit : « Non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem : quæ non auferetur ab ea. A te auferetur aliquando onus necessitatis : æterna est dulcedo veritatis. »

Secundum quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ; sicut etiam Philosophus dicit in III *Topic.*, cap. II, in explic. loci 40, quod « philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti. »

Ad primum ergo dicendum, quod ad prælatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa; unde Gregorius dicit in *Pastorali*, part. II, cap. I, col. 26, t. 3 : « Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus. »

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius, *Super Ezech.*, *hom.* III, § 13, col. 812, t. 2, quod « vita contemplativa ad quamdam mentis libertatem transit, temporalia non cogitans, sed æterna : » et Boetius dicit in V *De consolatione*, prosa II, col. 836, t. 1 : « Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservant; minus vero, cum dilabuntur ad corpora. » Unde patet quod vita activa non directe præcipit vitæ contemplativæ, sed disponendo ad vitam contemplativam, pracipit quædam opera vitæ activæ; in quo magis servit vitæ contemplativæ quam dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit *Super Ezech.*, ibidem, § 9, col. 809, quod « activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur. »

Ad tertium dicendum, quod ad opera vitæ activæ interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ, non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit, XIX *De civ. Dei*, cap. XIX, col. 647, t. 7 : « Otium sanctum quærit charitas veritatis, negotium justum, scilicet vitæ activæ, suscipit necessitas charitatis : quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. » Et sic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

CONCLUSIO. — Quamquam secundum conditionis præsentis necessitatem sit vita activa magis eligenda, potior tamen ea est simpliciter vita contemplativa.

ARTICULUS II.

Utrum vita activa sit majoris meriti quam contemplativa.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa sit majoris meriti quam contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud I ad Corinth., III, 8 : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ vero quies : dicit enim Gregorius *Super Ezech.*, *hom.* II, l. II, § 10, col. 954, t, 2 : « Omnis [1] qui ad Dominum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore, id est, Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat. » Ergo vita activa est majoris meriti quam contemplativa.

2. Præterea, vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis :

[1] Plenius in textu D. Gregorii.

unde super illud Joan., ult. : *Sic eum volo manere donec veniam*, dicit Augustinus, tract. CXXIV, col. 1974, t. 3 : « Hoc apertius dici potest : Perfecta me sequatur actio informata meæ passionis exemplo; inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero; » et Gregorius dicit *Super Ezech.*, ubi supra, § 9, quod « contemplativa hic incipit, ut in cælesti patria perficiatur. » Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa; sed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.*, XII, § 30, col. 932, t. 2, quod « nullum [1] sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum. » Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit majoris meriti quam activa.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 61, col. 764, t. 1 : « Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora. »

Respondeo dicendum, quod radix merendi est charitas, sicut supra habitum est. Cum autem charitas consistat in dilectione Dei et proximi , sicut supra habitum est, Deum diligere, secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supra dictis patet : et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei : dicit enim Augustinus, XIX *De civit. Dei*, cap. XIX, col. 647, t. 7, quod « otium sanctum, » scilicet contemplativæ vitæ, « quærit charitas veritatis, » scilicet divinæ, cui purissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est. Vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi, quia satagit *circa frequens ministerium*, ut dicitur Luc., X. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quam activa. Et hoc est quod Gregorius, *super Ezech.*, *hom.* III, § 9, col. 809, t. 2, dicit : « Contemplativa major est merito quam activa, quia hæc in usu præsentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; illa vero sapore intimo venturam jam requiem degustat, » scilicet in contemplatione Dei.

Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quam alius in operibus vitæ contemplativæ; puta si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari; sicut Apostolus dicebat ad Roman., IX, 3 : *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis;* quod exponens Chrysostomus in I *De compunctione*, § 7, col. 236, t. 1 [2], dicit : « Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret. »

Ad primum ergo dicendum, quod labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis; sed augmentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in charitate, cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum; sed multo expressius ejus signum est quod aliquis, prætermissis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad secundum dicendum, quod in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum, et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum : si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat : et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod sacrificium spiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur : inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ; ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam suam, secundum illud Eccli., XXX, 24, *Miserere animæ tuæ placens Deo;* secundo autem animas aliorum, secundum illud Apoc., ult., 17, *Qui audit, dicat* : *Veni.* Quanto autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo conjungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum : unde

[1] « Nullum omnipotenti Deo tale est sacrificium, quale est zelus animarum. »

[2] Edit. Vives.

magis acceptum est Deo quod aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur quod « nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum, » non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ, sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quam quæcumque alia exteriora dona.

Conclusio. — Vita contemplativa ex suo genere majoris est meriti, quam vita activa : potest nihilominus accidere ut aliquis plus mereatur, aliquid externum agendo, quam alius contemplando.

ARTICULUS III.

Utrum vita contemplativa impediatur per vitam activam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundum illud psal. XLV, 2 : *Vacate et videte quoniam ego sum Deus.* Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Lucæ x, 41 : *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima.* Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem : dicit enim Gregorius *Super Ezech.*, *hom.* II, l. II, § 10, col. 954, t. 2, quod « Lia lippa est et fecunda, quia activa vita, dum occupatur in opere, minus videt. » Ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea, unum contrariorum [1] impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem ; quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum : unde ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 59, col. 763, t. 1 : « Qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent. »

Respondeo dicendum, quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum : et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinæ contemplationi vacet.

Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod inferiores animæ passiones componit et ordinat ; et quantum ad hoc vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem passionum. Unde Gregorius dicit in VI *Moral.*, loc. cit : « Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent : ut sollicite sciant, si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis æquanimiter portant, si objectis bonis temporalibus nequaquam mens lætitia solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciatur ; ac deinde perpendant, si cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigant. » Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

Conclusio. — Quamquam vita activa impedimento sit vitæ contemplativæ quantum ad externas actiones attinet, ad eam tamen proxime conducit, quatenus internas animi affectiones ordinat et moderatur.

ARTICULUS IV.

Utrum vita activa sit prior quam contemplativa.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei, vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum dili-

[1] Parm. : « contrarium. »

gitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quam activa.

2. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech. hom.* II, l. II, § 11, col. 954, t. 2 : « Sciendum est quia sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur. » Non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.

3. Præterea, ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt : dicit enim Gregorius in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 57, col. 761, t. 1 : « Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt; et sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt. » Non ergo vita activa prior est quam contemplativa.

Sed contra est quod Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* III, § 9, col. 809, t. 2 : « Activa vita prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem. »

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse prius dupliciter : uno modo secundum suam naturam : et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit. Ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit, XII *De Trinit.*, cap. XII, col. 1007, t. 8.

Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis; et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa, quia disponit ad contemplativam ut ex dictis patet. Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter et secundum suam naturam est prior.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam; sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque. Unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, ut supra, § 10, col. 809 : « Sine contemplativa vita intrare possunt ad cælestem patriam qui bona, quæ possunt operari, non negligunt; sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt. » Ex quo etiam patet quod vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

Ad secundum dicendum, quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis, a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur; sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I, II, III, IV.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 57, col. 761, t. 1, quod « nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborent : quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat. » Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti; qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit in VI *Moral.*, ibidem, quod « quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant. » Sed sicut ipse postea subdit, § 58, col. 762, « sæpe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat. » Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari; et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

Conclusio. — Quamvis via generationis, et quantum ad nos, vita activa prior sit contemplativa, ut illius dispositio, secundum naturam tamen posterior est contemplativa.

QUÆSTIO CLXXXIII.

DE OFFICIIS ET VARIIS STATIBUS HOMINUM IN GENERALI.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum huma-

norum : et primo considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundo specialiter de statu perfectorum.

Et circa primum quæruntur quatuor : 1° quid faciat in hominibus statum ; 2° utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia; 3° de differentia officiorum; 4° de differentia statuum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim a stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis : unde dicitur Ezech., II, 1 : *Fili hominis, sta super pedes tuos*; et Gregorius dicit in VII *Moral.*, cap. XXXVII, § 59, col. 800, t. 1 : « Ab omni rectitudinis statu depereunt qui per noxia verba dilabuntur. » Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subjicit suam voluntatem Deo : unde super illud psalm. XXXII, *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa Augustini : « Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. » Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

2. Præterea, nomen status videtur importare immobilitatem, secundum illud I ad Cor., XV, 58 : *Stabiles estote et immobiles*; unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* IV, l. II, § 5, col. 1044, t. 2 : «Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habet, quia casum in qualibet permutatione non habet. » Sed virtus est quæ immobiliter facit operari, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I et II. Ergo videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum nanciscatur[1].

3. Præterea, nomen status videtur ad quamdam altitudinem pertinere; nam ex hoc aliquis stat quod in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero : similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum, vel officiorum, sufficit ad diversificandum statum.

Sed contra est quod in *Decr.* II, qu. VI, cap. XL, col. 635, dicitur : « Si quando in causa capitali, vel causa status interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum; » ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel servitutem. Ergo videtur quod non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

Respondeo dicendum, quod status, proprie loquendo, significat quamdam positionis differentiam secundum quam aliquid disponitur, secundum modum suæ naturæ quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput ejus in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cætera membra media convenienti ordine disponantur; quod quidem non accidit, si homo jaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solum quando erectus stat : nec rursus stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriæ dispositionis cum quadam immobilitate seu quiete.

Unde et circa homines, ea quæ de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum; puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde et in jure civili, lib. Cassius et seq., ff. de Senatoribus, dicitur quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni; et hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente ; et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod rectitudo inquantum hujusmodi non pertinet ad rationem status, sed solum inquantum est connaturalis homini simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quod stare dicantur; nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

[1] Parm. : « adipiscatur. »

Ad secundum dicendum, quod immobilitas non sufficit ad rationem status : nam etiam sedens vel jacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad tertium dicendum, quod officium dicitur per comparationem ad actum ; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis. Sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

Conclusio. — Status proprie pertinet ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus, sive in civilibus, secundum personæ conditionem.

ARTICULUS II.

Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum seu statuum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Joan., xvii, 21 : *Ut unum in nobis sint sicut et nos unum sumus.* Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum, sive statuum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest facere per unum. Sed operatio gratiæ est multo ordinatior quam operatio naturæ. Ergo convenientius esset quod ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur ; ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

3. Præterea, bonum Ecclesiæ maxime videtur in pace consistere, secundum illud psal. cxlvii, 3 : *Qui posuit fines tuos pacem* ; et II ad Cor., ult. 11, dicitur : *Pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum.* Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccl., xiii, 19 : *Omne animal diligit simile sibi* ; et Philosophus dicit in V *Politic.*, cap. iv, quod « modica differentia facit in civitate dissidium. » Ergo videtur quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

Sed contra est quod in psal. xliv, ad laudem Ecclesiæ dicitur, quod est *circum amicta varietate ;* ubi Glossa *ord.*, col. 910, t. 1, dicit quod « doctrina apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum, et lamento pœnitentium ornatur Regina, » id est, « Ecclesia. »

Respondeo dicendum, quod diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet.

Primo quidem ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio quæ in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest, nisi difformiter et multipliciter ; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus diversi mode redundat, ad hoc ut corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Ephes., iv, 2 : *Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum.* Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum, quæ sunt in Ecclesia necessariæ. Oportet enim ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius et sine confusione omnia peragantur : et hoc est quod Apostolus dicit ad Rom., xii, 4 : *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent ; ita multi unum corpus sumus in Christo.* Tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit : unde dicitur III Reg., x, 4, quod *videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum.* Unde et Apostolus dicit, II ad Timoth., ii, 20, quod *in magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea, et fictilia.*

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei et charitatis, et mutuæ subministrationis, secundum illud Apostoli ad Ephes., iv, 16 : *Ex quo totum corpus* est *compactum*, scilicet per fidem, *et connexum*, scilicet per charitatem, *per omnem juncturam subministrationis*, dum scilicet unus alii servit.

Ad secundum dicendum, quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud Apostoli I ad Corinth., xii, 17 : *Si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde et in Ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status et gradus.

Ad tertium dicendum, quod sicut in corpore naturali membra diversa conti-

nentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur Joan., VI. Unde Apostolus dicit ad Ephes., IV, 3: *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus, dum quærit quæ sibi sunt propria; sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quæ sua sunt quærunt. Alioquin per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam civitatis terrenæ magis pax conservatur, inquantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et Apostolus dicit I ad Corinth., XII, 24, quod *Deus temperavit nos* *, *ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra.*

* Corpus.

CONCLUSIO. — Ad Ecclesiæ Dei perfectionem et decorem, convenit in ea diversorum officiorum et statuum munera diversis personis distributa inveniri, pro necessitate multarum actionum, quæ in illa necessariæ sunt.

ARTICULUS III.

Utrum officia distinguantur per actus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Præterea, vita activa et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est. Sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea, ordines, etiam ecclesiastici, et status, et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimode in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

Sed contra est quod Isidorus in lib. VI *Etym.*, cap. XIX, col. 252, t. 3, dicit quod « officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis una mutata littera. » Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem: et secundum hæc tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem: et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores.

Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem, et hæc est distinctio officiorum: dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati.

Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ: et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet etiam in eodem statu vel officio unus est alio superior. Unde et in psal. XLVII, 3, dicitur, secundum aliam litteram[1]: *Deus in gradibus ejus cognoscetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita: et secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quæ accipitur secundum diversas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad secundum dicendum, quod vita dicitur absolute: et ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus, qui conveniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, a qua sumitur nomen officii, ut dictum est, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 16. Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios: sicut dicitur doctor habere officium, vel judex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit, loc. sup. cit., quod « officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant, » id est, noceant, « sed prosint omnibus. »

Ad tertium dicendum, quod diversitas statuum, officiorum et graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est. Contingit tamen quod ista tria in eodem concurrant: puta cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium, et gradum, et ulterius quemdam perfectionis statum propter actus sublimitatem, sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter

[1] Scilicet secundum Septuaginta Interpretes.

distinguuntur secundum diversa officia. Dicit enim Isidorus in lib. VI *Etymol.*, ibidem : « Officiorum plurima sunt genera ; sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur. »

CONCLUSIO. — Officiorum diversitas secundum actionum diversitatem variatur.

ARTICULUS IV.

Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos. Diversorum enim generum diversæ sunt et species et differentiæ. Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis dividuntur gradus charitatis ; ut supra habitum est, cum de charitate ageretur. Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea, status, sicut dictum est, respicit conditionem servitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividuntur.

3. Præterea, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundum magis et minus, quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est. Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes et perfectos.

Sed contra est quod Gregorius dicit in *Moral.*, lib. XXIV, cap. XI, § 28, col. 302, t. 2 : « Tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio ; » et *Super Ezech.*, *hom.* III, l. II, § 4, col. 960, t. 2, dicit quod « aliud sunt virtutis exordia, aliud provectus, aliud perfectio. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas : una quidem est servitus peccati ; altera vero est servitus justitiæ. Similiter etiam est duplex libertas ; una quidem a peccato ; alia vero a justitia, ut patet per Apostolum, qui dicit ad Rom., VI, 20 : *Cum servi essetis peccati, liberi* fuistis *justitiæ* ; *nunc vero liberati a peccato*, *servi estis facti Deo*.

Est autem servitus peccati vel justitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ inclinatur ad bonum ; similiter etiam libertas a peccato est, dum aliquis ab inclinatione peccati non superatur : libertas autem a justitia est, cum aliquis propter amorem justitiæ non retardatur a malo. Verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas quæ conjungitur servituti justitiæ ; quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi : et similiter vera servitus est servitus peccati ; cui conjungitur libertas a justitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi.

Hoc autem quod homo efficiatur servus justitiæ vel peccati, contingit per humanum studium, sicut Apostolus dicit ibidem: *Cui exhibetis vos servos ad obediendum*, *servi estis ejus, cui obedistis, sive peccati ad mortem*, *sive obeditionis ad justitiam*. In omni autem humano studio est accipere principium, medium, et terminum : et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium ; et medium, ad quod pertinet status proficientium ; et tertium, ad quem pertinet status perfectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas a peccato fit per charitatem, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum*, *qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom., V. Et inde est quod dicitur II ad Corinth., III, 17 : *Ubi spiritus Domini*, *ibi libertas*. Et ideo eadem est divisio charitatis et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum, quod incipientes, proficientes et perfecti secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut prius dictum est, nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status quam servi ; sed etiam sunt alterius gradus.

Conclusio. — Status spiritualis servitutis vel libertatis distinguitur secundum incipientes, proficientes et perfectos.

QUÆSTIO CLXXXIV.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM PERFECTIONIS IN COMMUNI.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legis positores : quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationen ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit : primo quidem de statu perfectionis in communi : secundo, de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum; tertio, de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum perfectio attendatur secundum charitatem ; 2° utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita ; 3° utrum perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis : 4° utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis ; 5° utrum prælati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis ; 6° utrum omnes prælati sint in statu perfectionis ; 7° qui status sit perfectior ; utrum religiosorum vel episcoporum ; 8° de comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum perfectio christianæ vitæ attendatur specialiter secundum charitatem.

Ad primum sic proceditur. I. Videtur quod perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum charitatem. Dicit enim Apostolus, I ad Corinth., xiv, 20 : *Malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti.* Sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio christianæ vitæ non consistat principaliter in charitate.

2. Præterea, ad Ephes., ult., 13 dicitur : *Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare* ; de armatura autem Dei subjungit, dicens : *State succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiæ, in omnibus sumentes, scutum fidei.* Ergo perfectio christianæ vitæ non solum attenditur secundum charitatem, sed etiam secundum alias virtutes.

3. Præterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed Jacobi, i, 4, dicitur quod *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

Sed contra est quod dicitur ad Coloss. iii, 14 : *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis,* quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur I Joan. iv, 16. Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio humanorum sensuum præcipue in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud I ad Corinth., i, 10 : *Sitis perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia.* Hoc autem fit per charitatem quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis radicatur[1].

Ad secundum dicendum, quod dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo simpliciter, quæ quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam ; puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis hujusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid : quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius, puta in albedine, vel nigredine, vel aliquo hujusmodi. Vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur : unde di-

[1] Parm. : « consistit. »

citur I Joan. iii, 14 : *Qui non diligit, manet in morte.* Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis, quæ attenditur secundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, inquantum scilicet ex abundantia charitatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa secundum illud ad Rom., viii, 35 : *Quis nos separabit a charitate Dei* ? tribulatio, an angustia?* etc.

* *Christi.*

Conclusio. — Omnis christianæ vitæ perfectio, secundum charitatem attendenda est.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus I Cor., xiii, 10 : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est : manent enim in hac vita fides et spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III *Physic.*, text. 63. Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid : dicitur enim Jacobi, iii, 2 : *In multis offendimus omnes* ; et in psal. cxxxviii, 16, dicitur : *Imperfectum meum viderunt oculi tui.* Ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. Præterea, perfectio vitæ christianæ, sicut dictum est, attenditur secundum charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere : quia, ut Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* ii, l. II, § 9, col. 954, t. 2 : « Amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, amplius in amore ipsius ignescet ; » neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus : dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

Sed contra est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundum illud Matth., v, 48 : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est.* Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, perfectio vitæ christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem, quia ut dicitur in III *Phys.*, text. 63, perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est : et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur.

Alia autem est perfectio quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis ; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum : et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria.

Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum ; sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, qu. xxxvi, § 1, col. 25, t. 6, quod « venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. » Et talis perfectio potest in hac vita haberi ; et hoc dupliciter : uno modo inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati sicut est peccatum mortale ; et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis : alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum ; sine qua perfectione charitas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.

Ad primum ergo dicendum, quod

Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ : et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut status præsentis vitæ non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos singillatim; sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter, et secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei : una quidem, sine qua charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi; alia autem, sine qua charitas inveniri potest : quæ quidem attenditur tripliciter; primo quidem secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos et ulterius inimicos; hoc enim, ut dicit Augustinus in *Enchirid.*, cap. LXXIII, col. 266, t. 6, « est perfectorum filiorum Dei. » Secundo, secundum intentionem, quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales et ulterius mortem, secundum illud Joan., XV, 13 : *Majorem dilectionem nemo habet* quam *ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Tertio, quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud Apostoli II ad Corinth., XII, 15 : *Ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

CONCLUSIO. — Quamquam nullus in hac vita ad divinæ dilectionis absolutam perfectionem pervenire possit, potest tamen homo ad tantam charitatis perfectionem pervenire, ut omnia quæ charitati sunt contraria repudiet atque detestetur.

ARTICULUS III.

Utrum perfectio consistat in præceptis an in consiliis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus, Matth., XIX, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.* Sed illud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum præcepta.

2. Præterea, ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur : quod patet esse falsum.

3. Præterea, perfectio christianæ vitæ attenditur secundum charitatem, ut dictum est. Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia præceptorum : quia perfectionem charitatis præcedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum *Super Canonic. Joan.*, tract. IX, col. 2045, t. 3. Non autem potest charitas inchoari ante observationem præceptorum; quia, ut dicitur Joan., XIV, 23 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Ergo perfectio vitæ non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia.

Sed contra est quod dicitur Deut., VI, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; Levit., XIX, 18, dicitur : *Diliges proximum * tuum sicut teipsum.* Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit Matth., XXII, 40 : *In his duobus præceptis universa lex pendet et prophetæ.* Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia præceptorum.

* *Amicum.*

Respondeo dicendum, quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter : uno modo per se et essentialiter; alio modo secundario et accidentaliter. Per se qui-

dem et essentialiter consistit perfectio christianæ vitæ in charitate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum est. Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat; ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat; ut cum dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, totum enim et perfectum idem sunt, secundum Philosophum in II *Phys.*, text. 64; et cum dicitur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum* : unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est, quia *finis præcepti est charitas*, ut Apostolus dicit, I ad Timoth., I. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, ut Philosophus dicit in I *Politic.*, cap. VI, a med., sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina, vel diæta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in præceptis : unde Augustinus dicit in libro *De perfectione justitiæ*, cap VIII, col. 301, t. 10 : « Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio quamvis eam in hac vita nemo habeat ? »

Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis : quæ omnia sicut et præcepta ordinantur ad charitatem ; sed aliter et aliter. Nam præcepta alia a præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest ; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis quæ tamen charitati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium, et alia hujusmodi. Unde Augustinus dicit in *Enchirid.*, cap. CXXI, col. 288, t. 6 : « Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est : Non mœchaberis , et quæcumque non jubentur, sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est : Bonum est homini mulierem non tangere, tunc recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc sæculo, et in futuro. » Et inde est quod in *Collationibus Patrum*, collat. I, cap. VII, col. 489, t. 1, dicit abbas Moyses : « Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem ; » et supra præmisit « quod ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur. »

Ad primum ergo dicendum quod in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem ; hoc scilicet quod dicitur : *Vade, vende* omnia *quæ habes, et da pauperibus ;* aliud autem subditur, in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit : *Et sequere me.* Unde Hieronymus dicit *Super Matthæum*, cap. XIX, v. 27, col. 138, t. 7, quod « quia non sufficit tantum relinquere, Petrus jungit quod perfectum est : Et secuti sumus te. » Ambrosius autem *Super* illud *Lucæ*, v, § 16, col. 1724, t. 2, *Sequere me*, dicit : « Sequi jubet non corporis gressu, sed mentis affectu, » quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur : *Si vis perfectus esse, vade, vende*, etc., quasi dicat : Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ*, cap. VIII, col. 301, t. 10, « perfectio charitatis homini in hac vita præcipitur, quia non recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? » Cum autem id quod cadit sub præcepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto, ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit Augustinus, loc. cit. ; sed transgressionem præcepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit. Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur : a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non potest impleri in via, ut dictum est, a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor præcepti. Et similiter non est transgressor præcepti, qni non attingit ad medios perfectionis gradus, dum modo attingat ad infimum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut homo habet quamdam perfectionem suæ natu-

ræ, statim cum nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei; est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur; ita etiam est quædam perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit; ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet.

Conclusio. — Charitatis perfectio principaliter et essentialiter consistit in præceptis, secundario autem, et instrumentaliter in consiliis.

ARTICULUS IV.

Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est. Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. Præterea, eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad majus, ut dicitur in V *Phys.*, text. 19. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ a statu gratiæ. Ergo videtur quod pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad majorem, quousque perveniat ad perfectum, adipiscatur perfectionis statum.

3. Præterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quod a servitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur a servitute peccati, quia *universa delicta operit charitas*, ut dicitur Proverb., x, 12. Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, ut dictum est. Ergo videtur quod quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

Sed contra est quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino charitate et gratia carent, sicut mali episcopi, aut mali religiosi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitæ qui tamen non habent perfectionis statum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas vel servitus potest in homine attendi dupliciter: uno modo secundum id quod interius agitur, alio modo secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur I Reg. xvi, 7, *Homines vident ea quæ parent, sed* * *Deus intuetur* * *cor*, inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparationem ad judicium divinum; secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit.

Deus autem.

Est autem considerandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primo quidem obligatio aliqua vel absolutio : non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt, secundum illud ad Galat., v, 13 : *Per charitatem spiritus servite invicem*; neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis : sed ille proprie est servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui a servitute absolvitur. Secundo requiritur quod obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et cæteris qui inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic ergo in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis.

Contingit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt, ut patet Matth., xxi, 28, de duobus filiis : quorum unus patri dicenti: *Operare in vinea, respondit: Nolo, et postea abiit,* alter autem *respondens ait* : *Eo, et non ivit.* Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

Ad primum ergo dicendum, quod per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturæ statum : præsertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, inquantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad divinum judicium ; sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exterius aguntur.

Ad secundum dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum ; et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem : quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum; et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

Conclusio. — Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis minime sunt, et aliquos esse in statu perfectionis qui perfecti nequaquam sunt.

ARTICULUS V.

Utrum religiosi et prælati sint in statu perfectionis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prælati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

Præterea, status exterior debet interiori statui respondere; alioquin incurritur mendacium quod « non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, » ut Ambrosius dicit in quodam *Serm.*, xxx *de temp.*, § 3, col. 688, t. 4. Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi et prælati sint in statu perfectionis, sequitur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

3. Præterea, perfectio secundum charitatem attenditur, ut supra habitum est. Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundum illud Joan., xv, 13 : *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*; et super illud ad Hebr., xii : *Nondum enim usque ad sanguinem*, etc., dicit Glossa : « Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt. » Ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui martyribus quam religiosis et episcopis.

Sed contra est quod Dionysius, v cap. *Eccles. hierarch.*, § 6, col. 506, t. 1, attribuit perfectionem episcopis tamquam perfectioribus ; et in vi cap. ejusdem libri, § 3, col. 531, attribuit perfectionem religiosis, quos vocat monachos ; vel therapeutas, id est, Deo famulantes, tanquam perfectos.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis et episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus sæcularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent : in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit, vi cap. *Eccl. hierarch.*, loc. cit., de religiosis loquens : « Alii quidem therapeutas, id est, famulos Dei, ex puro servitio et famulatu : alii vero monachos ipsos nominant ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus, » id est, contemplationibus, « ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. » Horum etiam oblatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis ; unde et ibidem, col. 534, subdit Dionysius : « Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione. »

Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium ; ad quod pertinet *ut ani-*

mam suam ponat pastor *pro ovibus suis*, sicut dicitur Joan., x, 15. Unde Apostolus dicit I ad Timoth., ult., 12: *Confessus bonam confessionem coram multis testibus*, id est, « in sua ordinatione, » ut Glossa *interl.*, ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud II ad Timoth., I, 6: *Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum*; quod Glossa *interl.*, exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit v cap. *Eccl. hierarch.*, § 7, col. 507, t. 1, quod « summus sacerdos, » id est, episcopus, « in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem; ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium, quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones, sed quod etiam hoc aliis tradat (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod inchoatio et augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem: et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

Ad secundum dicendum, quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse; sed profitentes se ad perfectionem tendere: unde et apostolus dicit ad Philip., III, 12: *Non quod jam comprehenderim, aut jam perfectus sim: sequor autem, si quo modo comprehendam;* et postea subdit: *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad tertium dicendum, quod martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Religiosi ac prælati sunt in statu perfectionis, non seipsos profitentes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.

ARTICULUS VI.

Utrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus *Super ep. ad Tit.*, cap. I, v. 5, col. 563, t. 7: « Olim idem presbyter, qui et episcopus; » et postea subdit: « Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subjectos; ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores, et in commune debere Ecclesiam regere. » Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri curati et archidiaconi; de quibus super illud Act., VI: *Considerate, fratres, viros boni testimonii septem*, dicit Glossa: « Hic discernebant apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnæ proximi circa aram. » Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Præterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quod *animam suam ponant pro ovibus suis*, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut supra dictum est. Ergo videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

Sed contra est quod Dionysius dicit in v cap. *Eccles. hierarch.*, § 7, col. 507, t. 1.: « Pontificum quidem ordo consummativus est et perfectivus: sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus. » Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur.

Respondeo dicendum, quod in presbyteris et diaconibus curam habentibus animarum duo possunt considerari, scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde supra dictum est, quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum con-

(*a*) Joannes Wicleff dixit monachum in religione privata existentem esse inhabilem ad observantiam mandatorum Dei, nisi apostataverit ab ea, et nullum monachum in religione privata salvari posse; item: omnes a domino Papa usque ad ultimum religiosum esse hæreticos. — Pauperes de Lugduno dicebant episcopos esse scribas, et pharisæos, et apostolorum persecutores.

tinctur. Unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi; non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur. Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne hujusmodi actus exerceat.

Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant; sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem etiam absque licentia episcopi, ut habetur in *Decretis* XIX, quæst. II, cap. « Duæ sunt, » col. 1093, vel etiam cum licentia episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum vel parochiam dimittere, et simplicem præbendam accipere sine cura; quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. *Nemo* enim *manum mittens ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei*, ut dicitur Luc., IX, 62.

Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi Pontificis, ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur. Unde manifestum est quod non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus; uno modo quantum ad nomen: et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur « ex eo quod superintendunt, » sicut dicit Augustinus XIX *De civitate Dei*, cap. XIX, col. 647, t. 7. Presbyteri autem in græco dicuntur quasi seniores. Unde et apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit I Timoth., V, 17: *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*; et similiter etiam nomine episcoporum: unde dicit Act., XX, 28, presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens: *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.* Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore apostolorum, ut patet per Dionysium, V cap. *Eccl. hierarch.*, ut supra: et Luc., X, super illud: *Post hæc autem designavit Dominus*, etc., dicit Glossa *ord.*, col. 284, t. 2: « Sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. » Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur episcopi, minores autem presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata hæretica numerat Augustinus, in lib. *De hæres.*, *hær.* LIII, col. 40, t. 8, ubi dicit quod Aeriani dicebant *presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni.*

Ad secundum dicendum, quod episcopi principaliter habent curam ovium suæ diœcesis, presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud I ad Corinth., XXII: *Alii opitulationes, alii gubernationes*, dicit Glossa: « Opitulationes, id est, eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus apostolo, vel archidiaconi episcopis: gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt. » Et Dionysius dicit V cap. *Eccl. hierarch.*, § 5, col. 506, t. 1, quod « sicut universam hierarchiam videmus in Jesu terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarcha, id est, episcopo. » Et XVI, quæst. I, cap. « Cunctis, » col. 1007, dicitur: « Omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est, ut nihil absque episcopi proprii licentia agant. » Ex quo patet quod ita se habent ad episcopum, sicut balivi, vel præpositi ad regem: et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus rex benedictionem solemnem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur: cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione; consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequam curam habeant.

Ad tertium dicendum, quod sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam, secundum quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed inquantum participant de cura. Unde

magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

Conclusio. — Non omnes prælati, sed soli episcopi in statu perfectionis sunt.

ARTICULUS VII.

Utrum status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status Prælatorum. Dominus enim dicit Matth., xix, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende* omnia *quæ habes et da pauperibus*, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi : dicitur enim XII, quæst. i, cap. xix, col. 891 : « Episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, heredibus suis, si voluerint, derelinquant. » Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam episcopi.

2. Præterea, perfectio principalius consistit in dilectione Dei quam in dilectione proximi. Sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei : unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit vi cap. *Eccl. hierarch.*, § 3, col. 531, t. 1. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cujus curæ superintendunt, unde et nominantur, ut patet per Augustinum, XIX *De civit. Dei*, cap. xix, col. 647, t. 7. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

3. Præterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum : dicit enim Gregorius in *Pastor.*, part. i, cap. vii, col. 20, t. 3, quod « per vitam activam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit ; per contemplativam vero Jeremias amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. » Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

Sed contra, nulli licet a majori statu ad minorem transire : hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem ; dicitur enim XVIII, quæst. i, cap. « Statutum, » col. 1079, quod « sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Ergo status episcoporum est perfectior quam status religiosorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XII *Super Genes. ad litt.*, cap. xvi, § 33, col. 467, t. 3, « semper agens præstantius est patiente. » In genere autem perfectionis, secundum Dionysium, cap. v, § 6, col. 506 et vi, § 3, col. 531, *Cæl. hier.*, episcopi se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti ; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potior est in Episcopis quam in religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod est in actu : et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est. Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum ; sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundum præparationem, ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere vel distribuere : et hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Augustinus dicit in lib. II *De quæst. evangel.*, quæst. xi, col. 1337, t. 3 : « Ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere, in abstinendo, nec in manducando esse justitiam, sed in æquanimitate tolerandi inopiam. » Unde et apostolus, dicit Philip., iv, 12 : *Scio et abundare, et penuriam pati.* Ad hoc autem maxime tenentur episcopi, quod omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ . Unde Dominus primo a Petro quæsivit an eum diligeret ; et postea ei sui gregis curam commisit : et Gregorius dicit in *Pastorali*, part. i, cap. v, col. 19, t. 3 : « Si dilectionis testimonium est cura pastionis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare. » Hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat quam, si soli amico velit servire.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gre-

gorius dicit in *Pastorali*, part. II, col. 26, t. 3, « sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus, » quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos sed propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* V, § 12, col. 826, t. 2, quod « de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, psal. CXLIV, 7 : *Memorium suavitatis tuæ eructabunt.* »

Conclusio. — Potior et perfectior est status perfectionis in prælatis et episcopis, quam in religiosis.

ARTICULUS VIII.

Utrum presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo *Dial.*, seu lib. VI *De sacerdot.*, § 4 et 8, col. 98, etc., t. 2[1] : « Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit; non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis : » et paulo post dicit, col. 102 : « Si quis proponeret optionem ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi ; » et in eodem libro, § 6, col. 100, dicit : « Si quis bene administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem. » Ergo videtur quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Epist.* XXI *ad Valer.*, col. 88, t. 2 : « Cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio ; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster Imperator jubet. » Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconis.

3. Præterea, Augustinus dicit *ad Aurel.*, *epist.* LX, col. 228, t. 2 : « Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, et tam gravi contumelia clericos dignos putemus ut scilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus est, cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat ; » et paulo ante præmittit « non esse viam dandam servis Dei, » id est, monachis, « ut se facilius putent eligi ad aliquid melius, » scilicet clericatum, « si facti fuerint deteriores, » scilicet abjecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

4. Præterea, non licet de statu majori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet XVI, quæst. I, cap. XXVIII, col 1000, ex decreto Gelasii Papæ, qui dicit : « Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, et abbas, sub cujus imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit ; ab episcopo debet eligi, et in loco quo judicaverit, ordinari. » Et Hieronymus dicit *Ad Rusticum monachum epist.* CXXV, § 17 , col. 1082, t. 2 : « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis. » Ergo presbyteri curati, et archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

5. Præterea, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, ut ex supra dictis patet. Sed presbyteri curati et archidiaconi ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt episcopis quam religiosi. Ergo sunt majoris perfectionis.

6. Præterea, virtus consistit circa difficile et bonum, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, circ. fin. Sed difficilius est quod aliquis bene vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi, quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi perfectioris sunt virtutis, quam religiosi.

Sed contra est quod dicitur XIX, quæst. II, cap. « Duæ, » col. 1094 : « Si quis in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonica salvare se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut e lege publica constringatur. » Sed non ducitur aliquis a lege Spiritus sancti, quæ ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam archidiaconi vel presbyteri curati.

Respondeo dicendum, quod compara-

[1] Edit. Vivès.

tio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quod sæculares sint; ad ordinem, quod sint sacerdotes vel diaconi; ad officium, quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statu [1] religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes; manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine vero æqualis.

Est ergo considerandum quæ præeminentia potior sit, utrum status vel officii; circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati, vel archidiaconi; quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium, presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopo; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet. Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium *Super Ezech.*, *hom.* VIII, l. II, § 16, col. 1037, t. 2. Unde et XIX, quæst. I, cap. I, col. 1093, dicitur : « Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopis in monasteriis largiri oportet ingressus. »

Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis : nam secundum charitatem operantis contingit quandoque quod opus ex genere suo minus existens magis sit meritorium, scilicet si ex majori charitate fiat.

Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione et in officio habentis curam animarum : sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula : quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis.

Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum; sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur major sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit VI cap. *Eccles. hierarch.*, § 1, col. 534, t. 1 : « Monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem ad divina ascendere. » Unde gravius peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquis contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum; quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos : et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quod erant in episcopos electi. Sed, hoc prætermisso, dicendum est quod loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim, § 8, col. 101 : « Cum fuerit gubernator in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. » Et post concludit quod supra positum est de monacho, « qui non comparandus est illi qui traditus populis immobilis perseverat. » Et subdit causam, quia « sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. » Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quod periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi : in majori autem periculo innocentem se servare, est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula religionem intrando : unde non dicit quod mallet esse in officio

[1] Al. : « statum. »

sacerdotali quam in solitudine monachorum; sed quod mallet placere in hoc quam in illo, quia hoc est majoris virtutis argumentum.

Ad secundum dicendum, quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis et sæcularis vitæ.

Ad quartum dicendum, quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curæ; non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim in *Decretis* XVI, quæst. I, cap. III, col. 991 : « De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere. » Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur in clericatum, et ad sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hieronymus dicit : « Sic in monasterio vive ut clericus esse merearis. »

Ad quintum dicendum, quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosi, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent; sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet.

Ad sextum dicendum, quod difficultas quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis; difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis; puta cum aliquis non tantum virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud apostoli I ad Corinth., IX, 25 : *Omnis qui agone contendit, ab omnibus se abstinet :* quandoque vero est signum perfectioris virtutis, puta cum alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum; sed in his qui in sæculo vivunt qualitercumque, est major difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi per omnia provide vitaverunt.

CONCLUSIO. — Religiosorum status, qui totam vitam suam Deo consecraverunt, secundum bonitatem et secundum difficultatem quæ est ex arduitate operis perfectior est quam status presbyteri curati, et archidiaconi.

QUÆSTIO CLXXXV.

DE IIS QUÆ PERTINENT AD STATUM EPISCOPORUM.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum liceat episcopatum appetere; 2° utrum liceat episcopatum finaliter recusare; 3° utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem; 4° utrum episcopus possit ad religionem transire; 5° utrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere; 6° utrum possit habere proprium; 7° utrum peccet mortaliter bona ecelesiastica pauperibus non erogando; 8° utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liceat episcopatum appetere.

Ad primum sic procediturr. 1. Videtur quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim apostolus I ad Timoth., III, 2 : *Qui*** *Si quis.* *episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.* Sed licitum est et laudabile bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. Præterea, status episcoporum est perfectior quam religiosorum status, ut supra habitum est. Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3. Præterea, Proverb., XI, 26, dicitur : *Qui abscondit frumenta, maledicetur in po-*

pulis; benedictio autem super caput vendentium. Sed ille qui est idoneus et vita et scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat; per hoc autem quod episcopatum accipit ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea, facta sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundum illud ad Rom., xv, 4 : *Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed legitur Isa., v, quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis : quod præcipue competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX *De civit. Dei*, cap. XIX, col. 647, t. 7 : « Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur ut decet, tamen indecenter appetitur. »

Respondeo dicendum, quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundum illud Joan., ult., 17 : *Pasce oves meas.* Aliud autem est altitudo gradus, quia episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth., XXIV, 45 : *Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam.* Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia, et honor, et sufficientia temporalium, secundum illud I ad Tim., v, 17 : *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Appetere ergo episcopatum ratione hujusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ad ambitionem. Unde contra Pharisæos Dominus dicit Matth., XXIII, 6 : *Amant primos recubitus in cœnis : et primas cathedras in synagogis et salutationes in foro, et vocari ab hominibus Rabbi.*

Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus arguit discipulos, Matth., xx, 25, primatum quærentes, dicens : *Scitis quia principes gentium dominantur eorum :* ubi Chrysostomus, *Hom.* LXVI *in Matt.*, a med., dicit quod « per hoc ostendit quod gentile est primatus cupere, et sic gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit. »

Sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile et virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuosum videtur quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente ; sicut Gregorius dicit in *Pastor.*, part. I, cap. VIII, col. 21, t. 3, quod « tunc laudabile fuit episcopatum quærere, quando per hunc quemque dubium non erat ad supplicia graviora pervenire ; » unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret : præsertim cum aliquis charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit in *Pastor.*, part. I, cap. VII, col. 20, t. 3, quod « Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetit. »

Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda ; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* XXXV *Oper. imperf.* [1], aliquant. a med. : « Opus quidem desiderare bonum est ; primatum autem honoris concupiscere vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in *Past.*, part. I, cap. VIII, col. 21, t. 3, « illo in tempore hoc dixit apostolus quo quisquis plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur ; » et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit XIX *De civ. Dei*, cap. XIX, t. 7, quod apostolus dicens : « Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Græcum est enim : epi quippe super, scopos vero intentio est. Ergo episcopein si velimus, latine superintendere possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse : in actione enim, » ut parum ante præmittit « non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole ; sed opus ipsum

[1] Non est Chrysostomi.

(*a*) Plures sancti, inter quos D. Thomas, gradum episcopatus accipere noluerunt.

quod per eumdem honorem vel potentiam fit. » Et tamen, ut Gregorius dicit in *Pastor.*, ibidem, « apostolus laudans desiderium (scilicet boni operis,) in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subjungit : Oportet autem episcopum irreprehensibilem esse ac si aperte dicat : Laudo quod quæritis ; sed prius discite quid quæratis. »

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de statu religionis, et de statu episcopali, propter duo. Primo quidem, quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio ; ut patet per hoc quod Dominus a Petro quæsivit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium : sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem : unde et Dominus, Matth., xix, non dixit : Si es perfectus, *vade, vende* omnia *quæ habes*, sed : *Si vis perfectus esse.* Et hujus differentiæ ratio est, quia secundum Dionysium, cap. v *Eccles. hierar.*, § 6, col. 506, et c. vi, § 3, col. 531, perfectio pertinet active ad episcopum sicut ad perfectorem, ad monachum autem passive sicut ad perfectum. Requiritur autem quod sit perfectus aliquis ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere ; quod non præexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda ; et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus, XIX *De civ. Dei*, cap. xix, col. 647, t. 7, dicit : « A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile otium pertinet. » Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat, et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud ad Hebr., v, 4 : *Necque quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo ;* et Chrysostomus dicit *Super Matth., hom.* xxxv, *Op.* [1] *imperf.*, inter med. et fin. : « Primatum Ecclesiæ concupiscere neque justum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subjicere servituti et periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia ? nisi forte qui non timet Dei judicium, abutens primatu ecclesiastico sæculariter, ut scilicet convertat ipsum in sæcularem. »

[1] Non est Chrysostomi.

Ad tertium dicendum, quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cujuslibet. Sed principaliter quidem secundum arbitrium et dispositionem Dei, secundario autem secundum arbitrium superiorum prælatorum ; ex quorum persona dicitur I ad Corinth., iv, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei a superiore injungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat ; sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cum ei ex officio incumbit : vel si officium, cum ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit XIX *De civitate Dei,* cap. xix, col. 647, t. 7 : « Otium sanctum quærit charitas veritatis ; negotium justum suscipit necessitas charitatis : quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati ; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in *Pastorali,* part. i, cap. vii, col. 20, t. 3 : « Isaias, qui [2] mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum videt, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur. »

Conclusio. — Episcopatum appetere, et bonum et malum esse potest : bonum quidem est, si in eo spiritalis utilitas quæratur ; malum vero, si aut opulentia, aut temporalis dignitas in episcopatu concupiscatur.

ARTICULUS II.

Utrum liceat episcopatum injunctum omnino recusare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat episcopatum injunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit in *Pastor.*, part. i, cap. vii, col. 20, « per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit, per contemplativam vero Jeremias amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradi-

[2] Plenius in textu Gregorii.

cit. » Nullus autem peccat si meliora nolit deserere, ut minus bonis inhæreat. Cum ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex supra dictis patet, videtur quod non peccet ille qui omnino episcopatum recusat.

2. Præterea, sicut Gregorius dicit in *Pastorali*, ubi supra, « valde difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere ; nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire. » Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Præterea, de B. Marco Hieronymus[1] dicit in prologo super Marcum, quod « amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur. » Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquam episcopatum accipiant. Sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quod absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Ad Eudoxium*, *ep*. XLVIII, § 2, col. 188, t. 2 : « Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis. » Postea subdit : « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis. »

Respondeo dicendum, quod in assumptione episcopatus duo sunt consideranda : primo quidem quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem ; secundo, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ saluti ; sed quod aliorum saluti intendat hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, ut ex supra dictis patet. Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi præficiatur, ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino contra superioris injunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo.

Primo quidem quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus, XIX *De civit. Dei*, c. XIX, col. 647, t. 7, dicit, quod « negotium justum suscipit necessitas charitatis. » Secundo, quia hoc repugnat humilitati ; per quam aliquis superiorum mandatis se subjicit. Unde Gregorius dicit in *Pastor.*, part. I, cap. VI, col. 19, t. 3 : « Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est. »

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi ; tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit in verbis præmissis : « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis, » præsertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Christi curam pastoralem impendat. Unde super illud Joan., ult., *Pasce oves meas*, dicit Augustinus, tract. CXXIII, § 5, col. 1967, t. 3 : « Sit amoris officium pascere dominicum gregem, si fuit timoris indicium negare pastorem. » Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant : unde Augustinus dicit XIX *De civ. Dei*, cap. XIX, col. 648, t. 7, quod « si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis, » quæ scilicet in contemplatione habetur.

Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quæ supra dicta sunt de obedientia. Potest ergo contingere quod ille cui injungitur prælationis officium, in se aliquid non sentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura injungitur, puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere : et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato injungenti. Quandoque vero impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed prælatus qui injungit ; puta si sit irregularis vel excommunicatus : et tunc debet defectum suum prælato injungenti ostendere : qui si impedimentum remo-

[1] Sic legitur in prologo Glossæ *ordin.* præfixo, licet non occurrat apud Migne in Glossa Strabi. Sed nec Hieronymo prologus hujusmodi adjudicandus est, nec B. Marco tribuendum hoc factum, sed cuidam anachoretæ de quo vide Baronium, a. C. 45, num. 44.

vere voluerit[1], tenetur humiliter obedire. Unde Exod., IV, 10, cum Moyses dixisset : *Obsecro Domine, non sum eloquens ab heri et nudius tertius,* Dominus respondit ad eum : *Ego ero in ore tuo doceboque te quid loquaris.* Quandoque vero non potest removeri impedimentum nec per injungentem, nec per eum cui injungitur; sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare : unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum, quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere, antequam fiat præceptum : alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur a susceptione episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Unde B. Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando ; quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum injicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite vovet; si autem intendit ad se obligare, ut quantum est de se, episcopatum non quærat, nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

Conclusio. — Sicut episcopatus celsitudinem concupiscere malum est, ita episcopatum a superiore mandatum, animo obstinato recusare, peccatum est, charitati et humilitati repugnans.

ARTICULUS III.

Utrum oporteat eum qui ad episcopatum assumitur esse cæteris meliorem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit, si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus diligit. Ergo videtur quod ad episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est cæteris melior.

2. Præterea, Symmachus papa dicit, cap. I, « Vilissimus » I, qu. col. 502 : « Vilissimus computandus est, nisi præcellat scientia et sanctitate qui est honore præstantior. » Sed ille qui præcellit scientia et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi nisi sit cæteris melior.

3. Præterea, in quolibet genere minora per majora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III *De Trin.*, cap. IV, col. 873, t. 8. Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse cæteris melior.

Sed contra est quod Decretalis dicit, cap. « Cum dilectus, » *De electione*, etc., quod « sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem. »

Respondeo dicendum, quod circa assumptionem alicujus ad episcopatum aliquid considerandum est ex parte ejus qui assumitur, et aliquid ex parte ejus qui assumit. Ex parte enim ejus qui assumit vel eligendo, vel providendo, requiritur quod talem eligat qui fideliter divina mysteria dispenset, quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundum illud I Corinth., XIV, 12 : *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis.* Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum charitatem : sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere, et defendere, et pacifice gubernare. Unde contra quosdam Hieronymus dicit, sup. illud cap. I ad Tit. : *Et constituas per civit.*, etc., quod « quidam non quærunt eos in Ecclesiæ erigere columnas, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse ; sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt. »

Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud Jacobi, II, 1,

[1] Parm. : « noluerit, » licet codicum lectionem cognoverit.

Fratres mei nolite in personarum acceptione, etc., dicit Glossa Augustini : « Si hanc distantiam sedendi vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum, leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore? »

Ex parte autem ejus qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem : hoc enim esset superbum et præsumptuosum; sed sufficit quod nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset an Dominum plus cæteris diligeret, in sua responsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit quod Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam : et ideo eum de ampliori dilectione examinavit; ad ostendendum quod ubi alias invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipue attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate constitutus est; debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat ut cæteros et scientia et sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in *Pastorali*, part. II, cap. I, col. 25, t. 3 : « Tantum debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantum distare solet a grege vita pastoris. » Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur I ad Corinth., XII, 14 : *Divisiones gratiarum, et ministrationum et operationum sunt.* Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

Conclusio. — Qui quemquam ad episcopatum eligit, non simpliciter cæteris meliorem tenetur eligere, sed quem cæteris magis idoneum ad animarum regimen novit : ei vero qui eligitur, sat fuerit ut nihil in se animadvertat ob quod tali munere se indignum existimet.

ARTICULUS IV.

Utrum episcopus possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire : hoc enim est retro respicere; quod est damnabile, secundum Domini sententiam dicentis Lucæ, IX, 62 : *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed status episcopalis est perfectior quam status religionis, ut supra habitum est. Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad sæculum; ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Præterea, ordo gratiæ est decentior quam ordo naturæ. Sed secundum naturam non movetur idem ad contraria; puta si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter a deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Præterea, nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia hujusmodi faciendi quæ ad episcopale officium pertinent : quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quod episcopus non possit curam episcopalem dimittere, et ad religionem transire.

Sed contra, nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem a cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extrav., *De renunt.*, cap. « Quidam. » Ergo videtur quod deserere curam episcopalem non sit illicitum.

Respondeo dicendum, quod perfectio episcopalis status in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat; et ideo tamdiu obligatur ad hoc quod curam pastoralem retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem ; quam quidem negligere non

debet, neque propter divinæ contemplationis quietem, cum apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundum illud ad Philip., I, 22 : *Ecce quid eligam ignoro: coarctor autem ex duobus, desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius : permanere autem in carne necessarium est propter vos; et hoc confidens scio, quia manebo;* neque propter quæcumque adversa vitanda, vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur Joan., x, 11, *bonus pastor ponit animam suam * pro ovibus suis.*

Contingit tamen quandoque quod episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter. Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conscientiæ, sicut si sit homicida vel simoniacus ; vel etiam corporis, puta si sit senex, vel infirmus; vel etiam scientiæ, quæ sufficiat ad curam regiminis ; vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde [1] Gregorius dicit in II *Dialog.*, cap. III, col. 138 : « Ibi æquanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui, qui adjuventur, boni: ubi autem omnimo fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus. Unde sæpe agitur in animo perfectorum, quod cum laborem suum sine fructu esse considerant, in locum alium ad laborem cum fructu migrant. » Quandoque autem contingit ex parte aliorum : puta cum de prælatione alicujus personæ scandalum suscitatur : nam, ut Apostolus dicit I ad Corinth., VIII, 13 : *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum,* dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem, aut justitiam Ecclesiæ conculcare : propter hujusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth., xv, 14 : *Sinite illos*, scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi, *cæci sunt, et duces cæcorum.*

Oportet tamen quod sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati, ita etiam per ejus auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Unde extrav., *De renunt.*, cap. « Nisi cum pridem, » in fin., dicit Innocentius III : « Etsi pennas habeas, quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictæ sunt nexibus præceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permissione volatum. » Soli enim Papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit, episcopatum suscipiens.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio religiosorum et episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem; ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo quamdiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, ut solum suæ saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit in *Decretali* prædicta, quod « facilius indulgetur ut monachus in præsulatum ascendat, quam præsul ad monachatum descendat. » Sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ saluti intendat.

Ad secundum dicendum, quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire, et impedimento cessante, potest iterato ad Episcopatum assumi; puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem; vel etiam si simoniace sit promotus, eo ignorante, si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri. Si vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum revocari. Unde dicitur VII, quæst. I, cap. « Hoc nequaquam, » col. 765 : « Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum,

[1] Vide secundum *Dialogi* librum in prœmio ad opera S. P. Benedicti, t. 66 latinorum Patrum.

nequaquam ad pontificatum resurgat. »

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens, si propter impedimentum superveniens potestas episcopalis remaneat absque actu.

Conclusio. — Non licet episcopo ut ad religionem transeat, episcopatum dimittere, nisi ex legitima causa, et summi Pontificis auctoritate.

ARTICULUS V.

Utrum liceat episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deserere gregem sibi commissum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus, Joan., x, 12, quod ille est mercenarius, et non vere pastor, qui *videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit.* Dicit autem Gregorius in *Hom.* xiv *sup. Evang.*, § 2, col. 1128, t. 2 : « Lupus super oves venit, cum quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. » Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius et non pastor.

2. Præterea, Proverb., vi, 1, dicitur : *Fili, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam*, et postea subdit : *Discurre, festina, suscita amicum tuum :* quod exponens Gregorius in *Pastor.*, part. iii, cap. iv, admonit. v, col. 54, t. 3, dicit : « Spondere pro amico, est alienam animam in periculo suæ conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplo præponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur. » Sed hoc non potest facere, si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quod episcopus non debeat causa persecutionis corporaliter suum gregem deserere.

3. Præterea, ad perfectionem episcopalis status pertinet quod proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis. Ergo videtur quod non liceat episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

Sed contra est quod apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit Dominus, Matth., x, 23 : *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

Respondeo dicendum, quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis.

Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori vel propter aliquod commodum Ecclesiæ, vel propter personæ periculum corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit in *Ep.*, ccxxviii *ad Honoratum*, § 2, col. 1014, t. 2 : « Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quæritur ; ut ab aliis qui non ita requiruntur, non deseratur Ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. » Si enim « perniciosum est proretam in tranquillitate navem deserere, quanto magis in fluctibus ? » ut dicit Nicolaus Papa I, et habetur VII, qu. i, cap. « Sciscitaris, » col. 767.

Ad primum ergo dicendum, quod ille tamquam mercenarius fugit, qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem spirituali saluti proximorum præponit. Unde Gregorius dicit in *Homil.* cit. in arg. : « Stare in periculo ovium non potest qui ab eo quod ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit : et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat. » Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tamquam mercenarius fugit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus, si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ

subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium provideat.

Ad tertium dicendum, quod ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus ; a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire : imminet tamen ipsi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit et necessitas requirat.

Conclusio. — Dum subditorum salus episcopi vel alterius pastoris præsentiam exigit, non licet episcopo vel pastori suum gregem deserere : cessante vero ista necessitate, licet episcopo et alii pastori propter corporalem persecutionem, a suo grege abesse.

ARTICULUS VI.

Utrum liceat episcopo aliquid proprium habere.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopo non liceat aliquod proprium possidere. Dominus enim dicit Matth., xix, 21 : *Si vis perfectus esse, vade et vende* omnia *quæ habes, et da pauperibus, et veni*, et *sequere me;* ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

2. Præterea, episcopi in Ecclesia tenent locum apostolorum, ut dicit Glossa *ord.*, Lucæ x, v. 1, col. 284, t. 2. Sed apostolis Dominus præcepit ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth., x, 9 ; *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris;* unde et Petrus pro se, et pro aliis Apostolis dicit : *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te;* Matth., xix, 27. Ergo videtur quod episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. Præterea, Hieronymus dicit *Ad Nepotianum, epist.* lii, § 5, col. 531, t. 1 : « Cleros græce, sors latine appellatur: propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Dominum habere potest. Si autem aurum, si argentnm, si possessiones, si variam supellectilem habet cum istis partibus non dignabitur Dominus pars ejus fieri . » Ergo videtur quod non solum episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

Sed contra est quod dicitur XII, qu. i, cap. xix, col. 891: « Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis vel quicquid de proprio habent, heredibus suis, si voluerint, derelinquant. »

Respondeo dicendum, quod ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Augustinus dicit in *Epist.* cxxvii *ad Paulinam et Armentarium*, § 8, col. 487, t. 2: « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quo esses inferior. » Manifestum est autem quod vivere absque proprio, supererogationis est: non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde Matth., xix, 17, cum dixisset Dominus adolescenti : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata,* postea superaddendo subdidit: *Si vis perfectus esse, vade, et vende* omnia *quæ habes, et da pauperibus.* Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant ; neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra habitum est, perfectio christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate ; sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quod ubi major paupertas est, ibi sit major perfectio ; quinimo potest esse summa perfectio cum magna opulentia ; nam Abram, cui dictum est, Gen., xvii, 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus*, legitur fuisse dives.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Uno modo mystice, ut non possideamus neque aurum, neque argentum; id est, ut prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ et eloquentiæ temporali, ut Hieronymus exponit, col. 63, t. 7. Alio modo, sicut Augustinus exponit in lib. II *De consensu Evang.*, cap. xxx, § 73, col. 1114, t. 3, ut intelligatur, hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis ut absque auro, et argento, et aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabant : unde subdit : *Dignus est enim operarius cibo suo*; ita tamen quod si aliquis pro-

priis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit I ad Cor., IX. Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit, *Hom.* II in illud Rom., XVI : *Salutate Priscillam*, aliquant. a princ. : ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis quantum ad illam missionem qua mittebantur ad prædicandum Judæis; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent. Nam et de Paulo legitur II ad Corinth., XII, quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis : et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius et Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad tertium dicendum, quod omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

CONCLUSIO. — Episcopi ex sui muneris ratione, propria bona habere non vetantur.

ARTICULUS VII.

Utrum episcopi mortaliter peccent, si bona Ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud Luc., XII, 16 : *Hominis cujusdam uberes fructus ager attulit*, *Serm.*[1] LXIV *de Temp.* : « Nemo proprium dicat quod e communi plus quam sufficiat, sumptum, et violenter obtentum est ; » et postea subdit : « Neque minus est criminis habenti tollere, quam cum possis et abundes, denegare indigentibus. » Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale ; ergo episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiuntur.

2. Præterea, super illud Isa., III : *Rapina pauperum in domo vestra*, dicit Glossa Hieronymi quod « bona ecclesiastica sunt pauperum. » Sed quicumque id quod est alterius, sibi reservat, aut aliis dat, peccat mortaliter, et tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica quæ eis superfluunt, sibi retineant, vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

3. Præterea, multo magis aliquis potest de rebus ecclesiæ ea quæ sibi sunt necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus [2] dicit in *Epist. ad Damasum Papam* : « Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiæ sustentari quibus parentum et propinquorum nulla suffragantur bona. Qui autem bonis parentum et opibus suis sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium committunt et incurrunt, » Unde et apostolus dicit I ad Tim., V, 16 : *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia ; ut his quæ vere viduæ sunt, sufficiat.* Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Sed contra est quod plures episcopi ea quæ supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad redditus Ecclesiæ ampliandos.

Respondeo dicendum, quod aliter est dicendum de propriis bonis quæ episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent : unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut ea aliis conferant ; sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectus, per quam contingit quod vel sibi plura conferant [3] quam oporteat, vel aliis etiam non subveniant, secundum quod requirit debitum charitatis ; non tamen tenentur ad restitutionem, quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatæ.

[1] Sermo iste nil aliud est quam humilia S. Basilii in illud Lucæ, « *Destruam horrea mea* », nonnullis vel additis vel recisis : unde ex operibus Ambrosii, in editione Migne, merito rejectus est.

[2] Nil simile in operibus Hieronymi legitur : habetur autem in *Decreto*, rap. « Clericos, » I, quæst. II, col. 543.

[3] Al. : « congerant, » item « conveniant. »

Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim Augustinus *Ad Bonifacium*, *epist.* CLXXXV, § 35, col. 809, t. 2 : « Si privatim quæ nobis sufficiant possidemus, non sunt illa nostra sed pauperum, quorum procurationem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus ». Ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundum illud I ad Cor., IV, 2 : *Hic jam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.* Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur XII, quæst. II, cap. XXVIII, col. 908 : « De reditibus Ecclesiæ vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio remittatur; duæ ecclesiasticis fabricis et erogationi pauperum profuturæ, a presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur; ultima clericis pro singulorum meritis dividatur. » Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus, et ministris, et cultui Ecclesiæ eroganda, et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin contra fidem dispensationis agat, et mortaliter peccet, et ad restitutionem teneatur.

De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio, quæ est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immoderate sibi retineat, et aliis non subveniat, sicut requirit debitum charitatis.

Si vero non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur : et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento; quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet; si vero sit multus excessus, non potest latere; unde videtur bonæ fidei repugnare : et ideo non est absque peccato mortali. Dicitur enim Matth., XXIV, 48, quod *si dixerit malus servus in corde suo* : *Moram facit dominus meus venire*, quod pertinet ad divini judicii contemptum, *et cœperit percutere conservos suos,* quod pertinet ad superbiam, *manducet autem*, *et bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad luxuriam; *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum,* scilicet a societate bonorum, *et partem* ejus ponet cum hypocritis*, * scilicet in inferno.

* *Partemque ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii non solum est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari quando sit ista necessitas, quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur : horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est. Et ideo si de eo quod usui episcopi, vel alicujus clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, et consanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderate, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit in lib. I *De offic.*, cap. XXX, § 150, col. 72, t. 3 : « Hæc est approbanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas; non tamen illos ditiores fieri velis ex eo quod tu potes conferre inopibus. »

Ad tertium dicendum, quod non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda; nisi forte in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum, et aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit, lib. II *De offic.*, cap. XXVIII, col. 148, t. 3. Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus Ecclesiæ vivere; dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere posset.

Ad quartum dicendum, quod bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex proventibus Ecclesiæ possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiæ et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata ut aliquis in futurum conservet : quod Dominus prohibet Matth., VI, 34, dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Conclusio. — Peccant episcopi si ecclesiastica bona ab ipsis obtenta et procurata, ac pauperibus seu clericis deputata, illis subtraxerint, vel in proprium et suorum converterint usum, et ad

restitutionem tenentur : secus autem de propriis bonis, ad quorum restitutionem non tenentur.

ARTICULUS VIII.

Utrum religiosi qui promoventur in episcopos, teneantur ad observantias regulares.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim XVIII, quæst. I, cap. « Statutum, » col. 1079, quod « monachum canonica electio a jugo regulæ monasticæ professionis absolvit et sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Sed observantiæ regulares pertinent ad jugum regulæ. Ergo religiosi qui in episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Præterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus; sicut supra dictum est, quod religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in sæculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est. Ergo videtur quod non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

3. Præterea, maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quod absque proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores : nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto, dicitur, « quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus heres, paternam sibi hereditatem jure vindicandi potestatem habet. » Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

Sed contra est quod dicitur in *Decret.*, XVI, quæst. I, cap. III, col. 991 : « De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, status religionis ad perfectionem pertinet quasi quædam via in perfectionem tendendi ; status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur; sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor; congruit tamen ipsi quod legat et meditetur etiam magis quam ante. Sic ergo dicendum est quod si qua sunt in regularibus observantiis quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia hujusmodi, ad hæc remanet religiosus etiam factus episcopus obligatus, et per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum.

Si qua vero sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium et aliquæ abstinentiæ, vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur.

In aliis autem potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personæ vel officii, et conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur a jugo monasticæ professionis non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis, sicut particulare ad universale, ut supra habitum est. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit habito universali, sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

[1] In Parm. deest : « si. »

(*a*) Plures theologi religiosum ad episcopatum assumptum et a voto paupertatis et ab obedientiæ voto absolvi tenent; alii cum S. Thoma et S. Ligorio contrarium volunt. — Quoad regulam, Cajetanus, Soto, Suarez, Salmanticenses, etc., contra alios, probabilius esse dicunt quod tales episcopi nulla culpa, sed solum ex honestatis debito sint ad eam obligati.

Ad tertium dicendum, quod hoc est per accidens quod episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut et ipsi prælati religionum; manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita scilicet quod si eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hereditatem vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam; unde ibidem subditur quod « postquam episcopus ordinatur, ad altare, ad quod sanctificatur et titulatur, secundum sacros canones, quod acquirere poterit restituat. » Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut apostolus dicit ad Hebr., IX. Si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum; sed Apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

Conclusio. — Religiosi, qui in episcopos promoventur, ad omnia suæ religionis tenentur servanda, quæ suo episcopali statui non repugnant.

QUÆSTIO CLXXXVI.

DE HIS IN QUIBUS RELIGIONIS STATUS PROPRIE CONSISTIT.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda de his quæ religiosis licite convenire possunt. Tertia de distinctione religionum. Quarta de religionis ingressu.

Circa primum quæruntur decem : 1° utrum religiosorum status sit perfectus; 2° utrum religiosi teneantur ad omnia consilia; 3° utrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem; 4° utrum requiratur continentia; 5° utrum requiratur obedientia; 6° utrum requiratur quod hæc cadant sub voto; 7° de sufficientia horum votorum; 8° de comparatione eorum ad invicem; 9° utrum religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suæ regulæ; 10° utrum, cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam sæcularis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum religio importet statum perfectionis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia « per eam uni omnipotenti Deo religamur, » sicut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, cap. ult., § 113, col. 172, t. 3, vel religio dicitur ex eo quod « Deum relegimus, quem amiseramus negligentes, » ut Augustinus dicit in X *De civit. Dei*, cap. III, col. 280, t. 7. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

2. Præterea, « religio » secundum Tullium, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., est « quæ naturæ divinæ cultum et cæremoniam affert. » Sed afferre Deo cultum et cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quam ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

3. Præterea, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium; sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea, religio videtur esse pœnitentiæ locus : dicitur enim in *Decretis*, VII, qu. I, cap. « Hoc nequaquam, » col. 765 : « Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam jam ad pontificatum resurgat. » Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis : unde Dionysius in VI cap. *Eccles. hierarch.*, § 1, col. 531, t. 1, ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

Sed contra est quod in *Collationibus Patrum*, collat. I, cap. VII, col. 489, t. 1, dicit abbas Moyses de religiosis loquens : « Jejuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem, cæterasque virtutes debere nos suscipere nove-

rimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere. » Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam VI cap. *Eccles. hierarch.*, loc. cit., dicit « eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu, uniri ad amabilem perfectionem. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit; sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat; et temperantiæ nomen vindicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est, est quædam virtus, per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* VIII, l. II, § 16, col. 1037, t. 2 : « Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant : sed sensum, linguam, vitam atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Domino immolant. »

In hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhæreat, sicut ex supra dictis patet, et secundum hoc religio perfectionis statum nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod exhibere aliquid ad cultum Dei est de necessitate salutis; sed quod aliquis se totaliter, et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, et alia hujusmodi, quæ sunt religioni propria; sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc si quis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinebit [1] : et secundum hoc ex vita religiosa, quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, jam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth., XIX : *Si vis perfectus esse*, dicit Origenes, *Tract.* XV *in Matth.*, § 17, col. 1303, t. 3, quod « ille [2] qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. » Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad quartum dicendum, quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Unde cum ad pœnitentiam pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus pœnitentiæ locus. Unde in *Decr.*, XXXIII, quæst. II, cap. « Admonere, » col. 1512, consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius et levius, quam quod pœnitentiam publicam agat, remanendo in sæculo.

CONCLUSIO. — Religio, quum sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat, et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est.

ARTICULUS II.

Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia quæ ad perfectionis statum pertinent.

2. Præterea, Gregorius dicit, *Super Ezech.*, *hom.* VIII, l. II, § 16, col. 1038, t. 2, quod « ille qui præsens sæculum deserit, et agit omnia bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo. » Sed deserere sæculum, specialiter pertinet ad religiosos.

[1] Parm. : « pertinet. »

[2] Plenius in veteri versione Origenis.

Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent; et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Præterea, si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Hujusmodi autem sunt omnia consilia.

Sed contra, ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed [1] quilibet religiosus obligat se ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

Respondeo dicendum, quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter : uno modo essentialiter : et sic, sicut supra dictum est, ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter, sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis; puta quod aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat; quæ etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit; tamen ex superabundantia charitatis procedit quod etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositive, sicut paupertas, continentia, abstinentia, et alia hujusmodi.

Dictum est autem quod ipsa perfectio charitatis est finis status religionis. Status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis; sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod jam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem; sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat charitatem perfectam.

Et eadem ratione non tenetur ad hoc quod illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat: contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea prætermittat, sed si ea contemnat.

Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam; sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde, sicut Augustinus dicit in VIII *De civit. Dei*, cap. II, col. 225, t. 7 : « Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sapientiæ amatorem. » Et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad secundum dicendum, quod sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est, ita etiam omnes tam religiosi quam sæculares tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt: omnibus enim communiter dicitur Eccle., IX, 10 : *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare*. Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.

Ad tertium dicendum, quod quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis sæcularibus; puta si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis: et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quod vita hominis sæcularibus actibus

[1] Parm. : « non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad etc. »

implicetur: unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur.

Conclusio. — Tametsi religiosus ea dumtaxat consilia, quæ sibi definite secundum suæ professionis regulam taxata sunt, implere teneatur, tamen etiam ad alia implenda, intendere debet.

ARTICULUS III.

Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum: Apostolus enim II ad Corinth., viii, 12, dat formam fidelibus eleemosynas faciendi dicens : *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est,* id est, ut necessaria retineatis; et postea subdit: *Non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio.* Glossa, « id est paupertas.» Et super illud I ad Tim., vi : *Habentes alimenta, et quibus tegamur,* dicit Glossa *interl.:* « Etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abjicienda sunt hæc temporalia. » Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea, quicumque se exponit periculo peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo et spirituali, secundum illud Prov., xxx, 9 : *Ne forte egestate compulsus furer et perjurem nomen Dei mei;* et Eccli., xxvii, 1 : *Propter inopiam multi deliquerunt,* et etiam corporali; dicitur enim Eccle., vii, 13 : *Sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia,* et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. i, paulo a princ, quod « videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit. » Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. Præterea, virtus in medio consistit, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. vi. Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose, et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem : dicitur enim Eccli., xxxi, 8 : *Beatus dives qui inventus est sine macula* : et Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. v, circa fin., et cap. x, quod « organice divitiæ deserviunt ad felicitatem. » Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Præterea, status Episcoporum est perfectior quam status religionis. Sed Episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est. Ergo et religiosi.

6. Præterea, dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, et sicut Chrysostomus dicit *Hom.* ix *in epist. ad Hebr.*, « medicamentum, quod maxime in pœnitentia operatur. » Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

Sed contra est quod Gregorius dicit in VIII *Moral.*, cap. xxvi, § 45, col. 829, t. 1 : « Sunt nonnulli justorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinqunt. » Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, proprie pertinet ad religiosos, ut dictum est. Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, status religionis est quoddam exercitium et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis : dicit enim Augustinus in X *Confess.*, cap. xxix, col. 796, ad Deum loquens : « Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.» Unde in lib. LXXXIII *QQ.*, qu. xxxvi, col. 25, t. 6, dicit Augustinus, quod « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas. » Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Augustinus dicit in *Epist.* xxxi *ad Paulinum et Therasiam*, § 5, col. 124, t. 2, quod « terrena diliguntur arctius adepta quam concupita. Nam unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas habebat divitias? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere : illa veluti cibi repudiantur ; ista velut membra præcidun-

tur[1]. » Et Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* LXIV, quod « oppositio divitiarum majorem accendit flammam, et vehementior fit cupido. »

Et inde est quod ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino Matth., XIX, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, vende* omnia *quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa ibid. subdit, « non ideo dixit Apostolus, scilicet ut nobis non sit tribulatio, id est, paupertas, quin melius esset omnia dare ; sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. » Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum, quod non liceat omnia temporalia abjicere, sed quod non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit in I *De off.*, cap. XXX, § 149, col. 72, t. 3 : « Dominus non vult, scilicet ex necessitate præcepti, simul effundi opes, sed dispensari : nisi forte ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica. »

Ad secundum dicendum, quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo neque spirituali, neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria; quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata, secundum illud I ad Tim., ult., 9 : *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli.* Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur; magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex supra dictis patet. Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione sequendi Christum omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ se committentes. Unde Augustinus dicit in lib. II *De serm. Domini in monte*, cap. XVII, col. 1293, t. 3 : « Quærentibus primum regnum et justitiam Dei non debet subesse sollicitudo ne desint necessaria. »

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. VI, accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abjiciat, ut contemplationi sapientiæ vacet : quod etiam philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit enim Hieronymus in *Epist.* LVIII, § 2, col. 580, t. 1 : « Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit; nec putavit se simul posse et virtutes et divitias possidere. » Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat, ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit in *Epist.* CXXV, *ad Rusticum monachum*, col. 1085, t. 1 : « Nudum Christum nudus sequere. »

Ad quartum dicendum, quod duplex est beatitudo sive felicitas : una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex : una quidem secundum vitam activam : alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. VII et VIII. Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter divitiæ coadjuvant, quia, ut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. VIII, « multa operamur per amicos, et per divitias, et per civilem potentiam, sicut per quædam organa. » Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non operantur; sed magis impediunt, inquantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit in X *Ethic*,, cap. VIII, ante med., quod « ad actiones multis opus est; speculanti vero nulla talium, » scilicet exteriorum bonorum, « ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem. » Ad futuram vero beatitu-

[1] Ita Mss.; edit. : « Ista vero velut membra præscinduntur. »

(*a*) Joannes Spangerberg dixit paupertatem voluntariam esse frustraneam; Guillelmus de S. Amore dixit paupertatem habitualem, non actualem, esse licitam, quia promptitudo animi, licita solum, ad relinquendum omnia pro Christo est, cum urget necessitas, qua necessitate exclusa, illicita est. Alter hæresiarcha, Desiderius nomine, dixit paupertatem voluntariam non solum esse inutilem, sed etiam noxiam.

dinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad cælestem beatitudinem consequendam. Unde et Dominus Matth., XIX, 21, dicit : *Vade vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cælo.* Divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo : unde dicitur Matth., XIII, 22, quod sollicitudo sæculi, et fallacia divitiarum suffocat verbum Dei, quia, ut Gregorius dicit, *Hom.* XV *in Evang.*, § 3, col. 1133, t. 2, « dum bonum desiderium intrare ad cor non sinunt, quasi aditum status vitalis necant. » Et ideo difficile est charitatem inter divitias conservare : unde Dominus dicit Matth., XIX, quod *dives difficile intrabit in regnum cælorum* : quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias; nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrysostomi, *Hom* LXIV *in Matth.*, cum subdit : « Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum cælorum. » Et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed « qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit; » et hoc ideo, quia rem difficilem fecit : unde subditur : « Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua, » ut scilicet inter divitias positus divitias non amaret.

Ad quintum dicendum, quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia ; quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad sextum dicendum, quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* VIII, l. II, § 16, col. 1037, t. 2, quod « illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant; qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est majus sacrificio. » Unde etiam Hieronymus *Contra Vigilantium*, § 14, col. 350, t. 2, dicit : « Quod autem asserit, eos melius facere qui utuntur rebus suis et paulatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt, non a me ei, sed a Domino respondetur : *Si vis perfectus esse*, etc., » et postea subdit : « Iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus ; dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda. » Et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur in lib. *De eccl. dogmatibus*, cap. XXXVIII, col. 1219, t. 8, inter *op.* August.: « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare : melius est pro intentione sequendi Dominum semel donare, et absolutum sollicitudine cum Christo egere. »

CONCLUSIO. — Ad perfectionem charitatis et religionis necessaria est paupertas voluntaria.

ARTICULUS IV.

Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ christianæ perfectio ab Apostolis Christi cœpit. Sed Apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse, Matth., VIII. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Præterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit Gen., XVII, 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus.* Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Præterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed contra est quod Apostolus, II ad Cor., VII, 1, dicit : *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei.* Sed munditia carnis et spiritus

conservatur per continentiam : dicitur enim I Cor., VII, 34 : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu.* Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

Respondeo dicendum, quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter : uno modo propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. ult., a med. Et inde est quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit in I *Soliloquior.*, cap. x, col. 878, t. 1 : « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. » Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum, et rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit, I Cor., VII, 32, quod *qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo*; *qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori.*

Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati ; ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiæ, introducta est per Christum, qui dicit Matth., XIX, 12 : *Sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum;* et postea subdit : *Qui potest capere capiat.* Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuria fieri quod viri uxores desererent ; sicut absque injuria fiebat quod omnes divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore ; Joannem tamen volentem nubere, a nuptiis revocavit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali*, cap. XXII, col. 392, t. 6, « melior est castitas cælibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham unam habebat in usu, ambas in habitu : caste quippe conjugaliter vixit : esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit. » Nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent præsumere se tantæ esse virtutis ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire ; sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere, quia Sampson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi Patres, si tempus fuisset continentiæ et paupertatis servandæ, studiosius hoc implessent.

Ad tertium dicendum, quod illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones, sed secundum quid, inquantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

CONCLUSIO. — Votum perpetuæ continentiæ requiritur ad religionis perfectionem, sicut voluntaria paupertas.

ARTICULUS V.

Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur, secundum illud Apostoli ad Heb., ult., 17 : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.* Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Præterea, obedientia pertinere videtur proprie ad eos qui debent regi sensu alieno ; quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit ad Hebr., V, 14, quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.* Ergo videtur quod obe-

(*a*) Joannes Westphalus dixit nullam causam rationabilem esse instituendi per legem clericorum continentiam ; protestantium vero ministri non debent esse cælibes.

dientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit: sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant: prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. Præterea, si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur [1] obedire in omnibus, ut supra habitum est, cum de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea, illa servitia sunt Deo maxime accepta, quæ liberaliter, et non ex necessitate fiunt, secundum illud II ad Cor., IX, 7: *Non ex tristitia, aut ex necessitate.* Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

Sed contra, perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth., XIX, 21: *Si vis perfectus esse*, etc., *sequere me.* Sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud ad Philip., II, 8: *Factus* est *obediens usque ad mortem.* Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicujus sequantur, secundum cujus arbitrium instruantur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni et imperio subdantur: unde et VII, qu. I, cap. « Hoc nequaquam, » col. 765, dicitur: « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus. » Imperio autem et alterius instructioni subjicitur homo per obedientiam; et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune; sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos: et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare. Illi enim qui in sæculo vivunt, aliquid sibi retinent, et aliquid Deo largiuntur; et secundum hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet. Unde obedientia eorum est universalis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. I et II, « homines exercitantes se in operibus, perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari. » Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt; illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod subjectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium, c. VI *Eccl. hier.*, § 3, col. 531, t. 1, ubi etiam dicit quod « monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur. » Unde ab episcoporum obedientia nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excusantur: et si a diœcesanis episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum Summo Pontifici, non solum in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad quartum dicendum, quod votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ, et secundum hoc votum obedientiæ habet quamdam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus: quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinen-

[1] Parm. addit: « prælatis suis. »

tibus ad dilectionem Dei et proximi; sicut confricatio barbæ, vel levatio festucæ de terra, et similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientia; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

Ad quintum dicendum, quod necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti; sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, inquantum homo vult obedire, licet forte non vellet id quod mandatur, secundum se consideratum implere. Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subjicit propter Deum, ex hoc ipso ea quæ facit, sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora: quia nihil majus potest homo Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat. Unde in *Collationibus Patrum*, coll. XVIII, cap. VII, col. 1105, t. 1, dicitur, « deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, quia suas necessitates curantes absoluti a seniorum jugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit; et tamen magis quam hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur. »

Conclusio. — Obedientia necessaria est ad religionis perfectionem.

ARTICULUS VI.

Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod prædicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis, Matth., XIX, 21, dicit: *Si vis perfectus esse, vade, vende* omnia *quæ habes et da pauperibus,* nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. Præterea, votum consistit in quadam promissione Deo facta: unde Eccle., V, 3, cum dixisset Sapiens: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit: *Displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quod aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Pollentium *De adulterinis conjugiis*, lib. I, cap. XIV, col. 459, t. 6: « Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cum liceret nobis non impendere, tamen causa dilectionis impendimus. » Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Sed contra est quod in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur, secundum illud Num., VI, 2: *Vir sive mulier, cum fecerint votum ut sanctificentur et se voluerint Domino consecrare*, etc. Per eos autem significantur illi « qui ad perfectionis summam pertingunt, » ut dicit Glossa Gregorii ibid. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

Respondeo dicendum, quod ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis, quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis, quod ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* VIII, l. II, § 16, col. 1037, t. 2: « Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est; » quod quidem pertinere postea dicit ad eos qui præsens sæculum deserunt (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret. Unde et ipse dicit Luc., IX, 62: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro*

(*a*) Juxta Lamperianos, vota sunt inutilia, imo damnanda eo quod necessitatem et coactionem quamdam hominibus inferre videantur. — Lutherus et Calvinus impudenter voluerunt illicitum esse hominem in monachatu obligari ad aliquid agendum præter id quod nobis Dominus præcepit.

aptus est regno Dei. Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsum abierint ; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti : *Numquid et vos vultis abire?* respondit : *Domine ad quem ibimus?* Unde et Augustinus dicit in lib. II *De consensu Evang.*, cap. XVII, § 41, col. 1097, t. 3, quod « sicut Matthæus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus tamquam cura redeundi, secuti sunt eum, sed tamquam jubentem ut sequerentur. » Hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad secundum dicendum, quod perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit, ubi supra, ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

Ad tertium dicendum, quod inter alia quæ licet nobis [1] impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus cariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit in *Ep.* CXXVII *ad Armentar. et Paulinam*, § 8, col. 487, t. 2 : « Non te vovisse pœniteat ; imo gaude jam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit. »

CONCLUSIO. — Necessarium est, ut quicumque religionis perfectionem profitentur, voto obligent se ad perpetuam obedientiam, continentiam, atque paupertatem.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quam in exterioribus actibus, secundum illud ad Rom., XIV, 17 : *Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia, pax et gaudium in spiritu sancto.* Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum, puta contemplationis, dilectionis Dei et proximi, et aliorum hujusmodi, quam votum paupertatis, continentiæ et obedientiæ, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea, prædicta tria cadunt sub voto religionis, inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia, vigiliæ et alia hujusmodi. Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

4. Præterea, ad exteriora bona pertinent non solum divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, debet [2] esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

Sed contra est quod dicitur Extrav. *De Statu monach.*, cap. « Cum ad monasterium, » quod « custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali. »

Respondeo dicendum, quod religionis status potest considerari tripliciter : uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis ; alio modo secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud I ad Cor., VII, 32 : *Volo vos sine sollicitudine esse* : tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se, et sua offert Deo. Et secundum hoc ex his tribus votis integratur religionis status.

Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur quod aliquis a se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter ejus affectus tendat in Deum ; in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria : primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis : secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præ-

[1] Parm. : « non impendere. »

[2] Parm. : « oportet. »

cellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ; tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ.

Similiter autem sollicitudinis sæcularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria : primo quidem circa dispensationem exteriorum rerum, et hæc sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur; secundo circa gubernationem uxoris et filiorum; quæ amputatur per votum continentiæ : tertio, circa dispositionem propriorum actuum, quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* VIII, l. II, § 16, col. 1037, t. 2. Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. VIII, circa princ. : primo quidem exteriorum rerum; quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis : secundo autem bonum proprii corporis : quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis; tertium autem bonum est animæ; quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, status [1] religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundum illud I ad Corinth., XIII, 4 : *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiæ et hujusmodi, non cadunt sub voto religionis quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad secundum dicendum, quod omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota : nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem; ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, jejunia, et si qua sunt hujusmodi, directe ordinantur ad votum continentiæ observandum. Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi, puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud hujusmodi, comprehenduntur sub voto obedientiæ, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tamquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione.

Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem; cui etsi subjiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter ipsi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ : nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ et paupertatis; sed ad disponendum actiones proprias, secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, circa med., honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur et præcipue a vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo quia Deo et sanctis viris hominibus [2] exhibetur propter virtutem, ut dicitur in psal. CXXXVIII, 17, *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus*, abrenuntiare non competit religiosis, qui ad perfectionem virtutis tendunt; honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ abrenuntiant, ex hoc ipso quod sæcularem vitam derelinquunt : unde ad hoc non requiritur speciale votum.

Conclusio. — Religionis status, quatenus est quoddam holocaustum quo quis se totum Deo offert, et quasi immolat, ex tribus votis, obe-

[1] Parm. : « votum. »
[2] Parm. : « qui Deo et sanctis exhibetur. »
(*a*) Ex antiquo jure vota solemnia ad essentiam religionis requirebantur; nunc vota simplicia a summo pontifice approbata sufficiunt. Hinc plurima, præsertim in Francia, mulierum præcipue pia instituta, ab episcopis quidem, non a Summo Pontifice approbata, non sunt vere religiones, quamvis se religiosos vel religiosas esse credant qui in eis profitentur.

dientiæ videlicet, continentiæ et paupertatis integratur, in iisque votis religionis perfectio consistit.

ARTICULUS VIII.

Utrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ a Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiæ.

2. Præterea, Eccli., XXVI, 20, dicitur quod *omnis ponderatio non est digna animæ continentis.* Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiæ est eminentius quam votum obedientiæ.

3. Præterea, quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiæ sunt adeo annexa regulæ monachali, ut contra ea nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quædam *Decretalis*, *De statu monachorum*, cap. « Cum ad monasterium; » qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quod votum obedientiæ sit minus voto paupertatis et continentiæ.

Sed contra est quod Gregorius dicit in XXXV *Moral.*, cap. XIV, § 28, col. 765, t. 2 : « Obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. » Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut supra dictum est. Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

Respondeo dicendum, quod votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione.

Primo quidem quia per votum obedientiæ aliquid majus homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem; quæ est potior, quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum illud Hieronymi, quod dicit *Ad Rusticum monachum*, *ep.* CXXV, col. 1080, § 15, t. 1 : « Ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum : » et post pauca subdit : « Non facias quod vis : comedas quod juberis; habeas[1] quantum acceperis; vestiaris quod datur. » Unde et jejunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud Isa., LVIII, 3 : *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra.* Secundo, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota; sed non convertitur : nam religiosus, etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinet multa alia præter continentiam et paupertatem servare. Tertio, quia votum obedientiæ proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est.

Et inde etiam est quod votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ : dicit enim Augustinus in libro *De virginitate*, cap. XLVI, § 47, col. 424, t. 6 : « Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio [2]. »

Ad primum ergo dicendum, quod consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela : qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis : quia, ut Hieronymus dicit *Super Matthæum*, c. XIX, v. 27, col. 138, t. 7, « id quod perfectionis est addidit Petrus, cum dixit : *Et secuti sumus te.* »

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo non habetur quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quæ pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod Papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem

[1] « Vestiare quod acceperis, operis tui pensum persolvas. »

[2] Sic cod. ; Augustinus : « martyrio, » ut ipse D. Thomas, IIa IIæ, q. CXXIV, a. 3, et q. CLII, a. 5, retulit.

vitæ pertinent, non enim potest eum a sua obedientia eximere ; potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subjectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

Conclusio. — Inter omnia religionis vota obedientiæ votum maximum est, per quod Deo homo offert totam suam voluntatem, quæ omnibus corporis et fortunæ bonis longe præstantior est.

ARTICULUS IX.

Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod Apostolus dicit I Timoth., v, 2, quod viduæ quæ *nubere volunt*, *damnationem* habent *quia primam fidem irritam fecerunt.* Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter, transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea, regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

Sed contra est quod status religionis est securior quam status sæcularis vitæ : unde Gregorius in princ. *Moral.*, c. II præfat., § v, col. 518, t. 1, comparat vitam sæcularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet ; uno modo sicut finis regulæ, puta ea quæ pertinent ad actus virtutum : et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale; quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti non obligat ad mortale, nisi propter contemptum : quia, sicut supra dictum est, religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ ; inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam ; alia vero omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale ; aliorum autem transgressio non obligat ad mortale ; nisi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam ; vel propter præceptum sive ore tenus a prælato factum, sive in regula expressum; quia hoc esset facere contra obedientiæ votum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula; sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, id est, tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar : et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam ; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ, transgres-

(*a*) Contemptus existit quando voluntas renuit subjici ordinationi legis, et ex hoc procedit ad faciendum contra illam ; si enim propter aliquas particulares causas, puta concupiscentiam, vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statutum legis, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si legem frequenter transgrediatur. Duplex autem distinguendus est contemptus, perfectus scilicet et imperfectus. Perfectus est contemptus, quando quis renuit in toto subjici superiori vel legi, et ex tali contemptu transgressio procedens, etiam in re levi, semper est mortalis. Imperfectus contemptus est quando quis renuit subjici superiori vel legi in aliqua re tantum, sive gravi, sive levi, paratus ipsi obedire in aliis, et secundum materiam ex tali contemptu transgressio procedens est gravis, vel levis. — Hæc Billuart.

sio vero, vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale; quia, sicut dictum est, hujusmodi dispositiones sunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est, inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen religione, scilicet Ordinis Fratrum Prædicatorum (*a*), transgressio talis, vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur; qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu.

Ad secundum dicendum, quod non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti; sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti; ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale; et similiter nec omnia statuta regulæ.

Ad tertium dicendum, quod tunc committit aliquis, vel transgreditur, ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis vel regulæ, et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam; quando autem e converso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa; etiamsi frequenter ex eadem causa vel alia simili peccatum iteret; sicut et Augustinus dicit in libro *De natura et gratia*, cap. XXIX, col. 263, t. 10, quod non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ. Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Proverb., XVIII, 3 : *Impius, cum in profundum venerit peccatorum*, *contemnit.*

Conclusio. — Religiosus transgrediendo ea, quæ in sua regula sunt extra communis præcepti et triplicis voti necessitatem, nullam, si absit contemptus, lethalem committit culpam.

ARTICULUS X.

Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet quam sæcularis.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam sæcularis. Dicitur enim II Paralip., XXX, 18 : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum : et non imputabit eis, quod minus sanctificati sunt.* Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quam sæculares, qui ex parte se et sua Deo dant, et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit *Super Ezech.*, *homil.* VIII, l. II, § 16, col. 1037, t. 2. Ergo videtur quod minus imputetur eis, si in aliquo a sanctificatione deficiant.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata ejus Deus irascitur : dicitur enim II Paralip., XIX, 2 : *Impio præbes auxilium*, *et his qui oderunt Dominum*, *amicitia jungeris et idcirco iram quidem Domini merebaris*, *sed bona opera inventa sunt in te.* Religiosi autem plura bona opera faciunt quam sæculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

3. Præterea, præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Jacobi, III, 2 : *In multis offendimus omnes.* Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis sæcularium, sequeretur quod religiosi essent pejoris conditionis quam sæculares, et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

Sed contra est quod de majori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis maxime videtur esse dolendum : dicitur enim Jerem., XXIII, 9 : *Contritum est cor meum in medio mei ;* et postea subdit : *Propheta namque et sacerdos polluti sunt* ; *et in domo mea inveni malum eorum.* Ergo religiosi et alii qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, gravius peccant.

Respondeo dicendum, quod peccatum quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato sæcularium ejusdem speciei tripliciter. Uno modo, si sit contra

(*a*) Item in societate Jesu, in ordine Minimorum, etc.

votum religionis; puta si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentiæ, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra præceptum divinæ legis. Secundo, si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis; sicut Apostolus dicit ad Hebr., x, quod fidelis graviora meretur supplicia ex hoc quod peccando Filium Dei conculcat per contemptum. Unde et Dominus conqueritur Jerem., xi, 15 : *Quid est quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa ?* Tertio modo peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum, quia ad vitam ejus plures respiciunt; unde dicitur Jerem., xxiii, 14 : *In Prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterantium, et iter mendacii, et confortaverunt manus pessimorum ut non converteretur unusquisque a malitia sua.*

Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ex ignorantia aliquod peccatum quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam sæcularis, quia peccatum ejus si sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit; et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem propter intentionem, quam habet erectam[1] ad Deum : quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde *Super* illud ps. xxxvi : *Cum ceciderit, non collidetur*, dicit Origenes, *hom.* iv, col. 1351, t. 2 : « Injustus si peccaverit, non pœnitet, et peccatum suum emendare nescit; justus autem scit emendare, scit corrigere : sicut ille qui dixerat : *Nescio hominem*, paulo post cum respectus fuisset a Domino, flere scit amarissime ; et ille qui de tecto mulierem viderat, et concupierat eam, dicere scit : *Peccavi*, *et malum coram te feci.* » Juvatur etiam a sociis ad resurgendum, secundum illud Eccle., iv, 10*: Si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia, cum ceciderit, non habet sublevantem se.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quæ per infirmitatem vel per ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

Ad secundum dicendum, quod Josaphat etiam, cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

Ad tertium dicendum, quod justi non de facili peccant ex contemptu; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem perveniant ad hoc quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi, et maxime incorrigibiles, secundum illud Jerem., ii, 20 : *Confregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti : Non serviam. In omni colle sublimi et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix.* Unde Augustinus dicit in *Epist.* lxxviii, *ad plebem Hipponensem*, § 9, col. 272, t. 2 : « Ex quo Deo servire cœpi, quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt ; ita non sum expertus pejores quam qui in monasteriis ceciderunt. »

Conclusio. — Religiosus peccans ex contemptu contra vota, vel alteri scandalum præbens, gravius quam sæcularis peccat; secus si ex infirmitate vel ignorantia tantum peccet.

QUÆSTIO CLXXXVII.

DE HIS QUÆ COMPETUNT RELIGIOSIS.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ competunt religiosis ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum liceat eis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere ; 2° utrum liceat eis de negotiis sæcularibus se intromittere ; 3° utrum teneantur manibus operari ; 4° utrum liceat eis de eleemosynis vivere ; 5° utrum liceat eis mendicare ; 6° utrum liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum religiosis liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere. Dicitur enim VII, quæst. i, cap. « Hoc nequaquam, » col. 765, in quodam statuto Constantinopolitanæ synodi : « Vita monachorum subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pas-

[1] Parm. : « rectam. »

cendi alios. » Hieronymus etiam [1] dicit *ad Riparium et Desiderium* : « Monachus non doctoris habet, sed plangentis officium. » Leo etiam papa dicit [2], ut habetur XVI, quæst. I, cap. « Adjicimus, » col. 996 : « Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cujuslibet scientiæ nomine gloriatur. » Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiæ. Ergo videtur quod non liceat religiosis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere.

2. Præterea, in statuto Nicenæ synodi, quod ponitur XVI, quæst. I, cap. « Placuit, » col. 991, sic dicitur : « Firmiter et indissolubiliter omnibus præcipimus ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi sibi invicem, ut justum est ; mortuum non sepeliat, nisi monachum in monasterio secum commorantem, vel si fortuito quemquam advenientium fratrum ibi mori contigerit. » Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare et docere. Ergo cum « alia sit causa monachi et alia clerici, » ut Hieronymus dicit *ad Heliodorum*, *epist.* XIV, § 8, col. 352, t. 1 ; videtur quod non liceat religiosis prædicare, docere, et alia hujusmodi facere.

3. Præterea, Gregorius dicit in *Registro*, lib. V, *ep.* I, col. 722, t. 3 : « Nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere, » et hoc habetur XVI, quæst. I, cap. II, col. 991. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et prædicare pertinet ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quod non liceat eis prædicare aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

Sed contra est quod Gregorius dicit et habetur [3] XVI, quæst. I, cap. XXIV, col. 998 : « Ex auctoritate hujus decreti, quod apostolico moderamine, et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere atque peccata solvere. »

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur alicui non licere dupliciter : uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere ; sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ non licet ascendere ad sacros ordines ; vel propter peccatum, secundum illud ps. XLIX, 16 : *Peccatori autem dixit Deus : Quare tu enarras justitias meas?* Hoc autem modo non est illicitum religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere : tum quia ex voto et præcepto regulæ non obligantur ad hoc quod ab his abstineant, tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt.

Stultum autem est dicere quod ex hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorumdam opinio, dicentium quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius papa IV rationibus supra dictis excludit dicens, ut habetur XVI, quæst. I, cap. XXV, col. 998 : « Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissime quidem, zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos quia mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque pœnitentiam, neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii divinitus sibi injunctam potestatem. Sed omnino labuntur. » Quod ostendit primo quidem, quia non contrariatur regulæ : subdit enim : « Neque enim B. Benedictus, monachorum præceptor almificus, hujus rei aliquo modo fuit interdictor ; » et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine cap. ; subdit : « Quanto quisque est celsior, tanto est et in his, » spiritualibus scilicet operibus, « potentior. »

Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit ; sicut diacono non licet missam

[1] Libro Contra Vigilant,, § 15, col. 351, t. 2.
[2] *Ep.* CXX *ad Theodoret.*, c. VI, col. 1054, t. 1.
[3] Non legitur apud Gregorium.

celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet; sicut diacono non potest committi ut celebret missam, nisi fiat sacerdos : ea vero quæ sunt jurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam jurisdictionem; sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere, quia status religionis non dat eis potestatem hujusmodi faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant vel ordinariam jurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis *(a)*.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi ; non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habent aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad secundum dicendum, quod illud etiam statutum Nicæni concilii præcipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quod sunt monachi, potestatem hujusmodi actus exercendi ; non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Ad tertium dicendum, quod ista duo se non compatiuntur, scilicet quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet : per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, qui ordinariam curam habent, et præcipue illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infra dicetur.

Conclusio. — Religiosis licet prædicare, docere, et alia ejusmodi munia exercere, non quidem ex religionis suæ statu, sed ex potestate a superiore superaddita vel commissa.

ARTICULUS II.

Utrum religiosis liceat sæcularia negotia tractare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat sæcularia negotia tractare. Dicitur enim in prædicto decreto[1] Bonifacii Papæ IV quod « beatus Benedictus eos sæcularium negotiorum edixit expertes fore ; quod quidem apostolicis documentis et omnium sanctorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis maximopere imperatur, secundum illud II ad Tim., II, 4: *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus*. Sed omnibus religiosis imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis sæcularia negotia exercere.

2. Præterea, I ad Thessal., IV, 11, dicit Apostolus : *Operam detis, ut quieti sitis, et ut vestrum negotium agatis;* Glossa : « Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ. » Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent sæcularia negotia exercere.

3. Præterea, *Super* illud *Matth.*, XI : *Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt*, dicit Hieronymus, col. 71, t. 7: « Ex hoc ostenditur rigidam vitam et austeram prædicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare. » Sed necessitas sæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia sæcularia pertractare.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., ult., 1 : *Commendo vobis Phæben sororem nostram*; et postea subdit : *Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam; ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi præcipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo

[1] *Decr.*, XVI, q. I, c. XVI, col. 998, ut in art. præced. dictum est.

(a) Tempore S. Ludovici, magistri quidam Parisienses, inter quos Guillelmus a S. Amore, insurrexerunt contra nascentes Dominicanos et Franciscanos mendicantes, dicentes statum eorum esse damnabilem, nec eis docere, prædicare, sacramenta ministrare, neque etiam mendicare esse licita, sed eos ad laborem manuum teneri. — Guillelmus a S. Amore librum edidit sub hoc titulo : *De periculis novissimorum temporum.* — Plures, et notanter S. Thomas, contra hunc Guillelmum scripsere. Hinc ista quæstio centesima octuagesima septima. Alexander IV Guillelmi damnavit errorem, hodie penitus obsoletum.

vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debent, secundum illud ad Galat., VI, 2 : *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi;* quia in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinæ obsequuntur. Unde dicitur Jacobi, I, 27 : *Religio munda et immaculata apud Deum et patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum* : Glossa, « id est, succurrere eis qui carent præsidio, in tempore necessitatis. » Est ergo dicendum quod causa cupiditatis sæcularia negotia gerere nec monachis, nec clericis licet; causa vero charitatis se negotiis sæcularibus cum debita moderatione ingerere possunt, secundum superioris licentiam, in ministrando et dirigendo.

Unde dicitur in *Decret.,* dist. LXXXVIII, cap. I, col. 416 : « Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se miscere, nisi propter curam pupillorum, et orphanorum, ac viduarum, aut si forte episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem habere præcipiat. » Eadem autem ratio est de religiosis ac de clericis, quia utrisque similiter negotia sæcularia interdicuntur, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod monachis interdicitur sæcularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum, quod non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis sæcularibus immisceat.

Ad tertium dicendum, quod frequentare palatia regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem non competit religiosis; sed ea adire propter pias causas eis competit. Unde dicitur IV Reg. IV, 13, quod Elisæus dixit ad mulierem : *Numquid * non habes negotium, et vis ut loquar regi, vel principi militiæ?* Similiter etiam convenit religiosis adire regum palatia ad eos arguendos et dirigendos; sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth., XIV.

**Num quid habes... sive principi*

CONCLUSIO. — Cupiditatis causa, religiosis nullatenus licet sæcularia gerere negotia, sed ex charitate.

ARTICULUS III.

Utrum religiosi manibus operari teneantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud I ad Thess., IV, 11 : *Operamini * manibus vestris, sicut præcepimus vobis* : unde et Augustinus in lib. *De oper. monach.*, cap. XXX, col. 577, t. 6, dicit : « Cæterum quis ferat homines contumaces, » id est, religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, « saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicare? » Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

** Operemini.*

2. Præterea, II ad Thess., III, super illud : *Si quis non vult operari, nec manducet*, dicit Glossa [1] *ord.*, col. 624, t. 2 : « Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ vel opifices laborant; » et infra : « Sed superflue conantur et sibi, et cæteris caliginem obducere, ut quod utiliter charitas monet non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere; » et infra : « Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant. » Sed præcipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium, VI cap. *Eccl. hierarch.*, t. 1. Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De oper. monach.*, cap. XVII, col. 564, t. 6 : « Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus, inquiunt, et psalmis et lectionibus, et verbo Dei. » Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primo de oratione dicit : « Citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemptoris; » illos contemptores intelligens, et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo de divinis laudibus subdit : « Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt. » Tertio subjungit de lectione : « Qui autem se dicunt vacare lectioni nonne illic inveniunt quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista per-

[1] Ex August. desumpta, lib. *De opere monach.*, c. I, II et III, col. 549, t. 6.

versitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? » Quarto subjungit, cap. XVIII, de prædicatione : « Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupat, ut manibus operari non vacet, numquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quamquam etsi omnes possent, vicissitudine facere deberent, non solum ne cæteri a necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut audientibus pluribus unus loquatur. » Ergo videtur quod religiosi non debeant cessare a manuali opere propter hujusmodi spiritualia opera quibus vacant.

4. Præterea, Lucæ, XII, super illud : *Vendite quæ possidetis*, dicit Glossa *ord.*, col. 297, t. 2 : « Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite vestras possessiones, ut omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum vestrarum operemini, unde vivatis vel eleemosynam faciatis. » Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere, et eleemosynas facere.

5. Præterea, religiosi præcipue videntur teneri Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud I ad Corinth., IV, 12 : *Laboramus operantes manibus nostris.* Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

Sed contra, ad præcepta observanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et sæculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet II ad Thess., III, 6 : *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, etc. Fratrem autem nominat quemlibet christianum, sicut et I ad Corinth., VII, 12 : *Si quis frater uxorem habet infidelem*, etc., et ibidem, II Thess., III, 10, dicitur : *Si quis non vult operari, nec manducet.* Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quam sæculares.

Respondeo dicendum, quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem et principaliter ad victum quærendum; unde primo homini dictum est Genes., III, 19 : *In sudore vultus tui vesceris pane* tuo; et in psal. CXXVII, 2 : *Labores manuum tuarum quia manducabis*, etc. Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur; unde dicitur Eccli., XXXIII, 28 : *Mitte servum tuum in operationem, ne vacet; multam enim malitiam docuit otiositas.* Tertio, ordinatur ad concupiscentiæ refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus : unde II ad Corinth., IV, 5, dicitur : *In laboribus, in vigiliis, in jejuniis, in castitate.* Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas : unde dicitur ad Eph., VI, 28 : *Qui furabatur, jam non furetur : magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarius ad talem finem : quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet, ut scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cujuscumque sit conditionis.

Et hoc significant verba Apostoli dicentis : *Qui non vult operari, nec manducet*, quasi diceret : Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent alias unde licite vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Unde et Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem præcipit Apostolus opus manuale ad vitandum furtum, ut patet ad Ephes., IV, 28 : *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis.* Secundo, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum : unde dicitur I ad Thessal., IV, 11 : *Operamini* * *manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt.* Tertio, ad evitanda turpia negotia ex quibus aliqui victum acquirunt : unde II ad Thessal., III, 10, dicit : *Dum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim, quosdam inter vos ambulantes inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes* : Glossa, « qui fœda cura necessaria sibi provident *. » *His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus, ut cum silentio operantes panem suum manducent.* » Unde Hieronymus

* *Operemini.*

* *Iis... ejusmodi.*

dicit *Super epist. ad Gal.*, in prœm. lib. II *Commentar.*, col. 356, t. 7, quod Apostolus hoc dixit, « non tam officio docentis, quam vitio gentis. »

Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant. Vigiles enim, et cursores, et alii hujusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite potest lucrari.

Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale : maceratur enim caro per jejunia et vigilias; et otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum et laudes divinas. Unde super illud psal. cxviii : *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum*, dicit Glossa : « Non est otiosus qui verbo Dei tantum studet : nec pluris est qui extra operatur quam qui studium cognoscendæ veritatis exercet. » Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec sæculares ; nisi forte ad hoc per statuta sui ordinis obligentur, sicut Hieronymus dicit in *Epist.* cxxv *ad Rusticum monachum*, § 11, col. 1079, t. 1 : « Ægyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque operis labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem, quam propter animæ salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus. »

Inquantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti; nisi forte in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset alias habere unde pauperibus subveniret, in quo casu obligarentur similiter religiosi et sæculares ad opera manualia (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali; unde super illud II ad Thess., iii : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, dicit Glossa *interlin.*, « aliter quam ordo naturæ exigit. » Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant, unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc et alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet quod communiter ad hoc præceptum tenentur et religiosi, et sæculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur : quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli ; sed sufficit quod unus vacet huic officio, et alius alii; puta quod quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam judices, quidam doctores, et sic de aliis, secundum illud Apostoli, I ad Cor., xii, 17 : *Si totum corpus oculus, ubi auditus ? et si totum auditus, ubi odoratus ?*

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa sumitur ab Augustino in lib. *De oper. monachorum*, cap. i, etc, col. 549, t. 6, in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit Matth., vi, 25 : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis.* Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit : « Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant. » Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad sæculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem ex ipso modo loquendi quo Apostolus utitur, dicens : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate.* Fratres enim omnes christianos vocat : nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ. Secundo, quia religiosi non tenentur ad alia quam sæculares, nisi propter regulæ professionem : et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam sæculares.

Ad tertium dicendum, quod omnibus illis operibus spiritualibus quæ ibi tangit Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter : uno modo quasi deserviens utilitati communi; alio modo quasi insistens utilitati privatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publice vacant, excu-

(*a*) Wicleff monachos ad laborem manuum obligat ; Enthusiastæ iis laborem illum, etiam sustentandæ vitæ causa, interdicunt.

santur per hujusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione : primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera ; secundo, quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt. Illi vero qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quod per hujusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur ; nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant ; et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit : « Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo [1] opificum qui fabulis linguas dant, cum manus ab opere non recedant, » manifestum est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant : sed intelligitur de his qui psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas quas etiam laici interdum faciunt ; non autem ad illos qui publicas orationes in ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit : Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni, sed : « Qui dicunt se vacare lectioni. » Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publice ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum vel ad paucos per modum privatæ admonitionis. Unde signanter dicit : « Si alicui sermo erogandus est. » Nam, sicut Glossa *interl.*, sup. illud : *Sermo meus, et prædicatio*, dicit I ad Corinth., II : « Sermo est qui privatim fit ; prædicatio, quæ fit in communi. »

Ad quartum dicendum, quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando alias non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto ; non autem aliter, ut dictum est. Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod Apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant ; unde super illud I ad Corinth., IV : *Laboramus operantes manibus nostris*, dicit Glossa, « quia nemo dat nobis. » Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur I ad Corinth., IX, ubi dicit Apostolus quod non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hac autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis. Primo quidem ut occasionem prædicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia prædicabant : unde dicit II ad Corinth., XI, 12 : *Quod autem facio, et faciam, ut amputem occasionem eorum*, etc. Secundo, ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat : unde dicit II ad Corinth., XII, 13 : *Quid minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos?* Tertio, ad dandum exemplum operandi otiosis : unde II ad Thess., III, 8, dicit : *Nocte et die operantes.... ut formam daremus vobis ad imitandum nos.* Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit in lib. *De operibus monach.*, cap. XVIII, col. 565, t. 6. Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii Apostoli manibus operabantur.

CONCLUSIO. — Non magis tenentur religiosi ad manualia opera, quam sæculares, qui ad ea tenentur vel ad victum quærendum vel otium fugandum ; vel ut habeant unde tribuant necessitatem patientibus.

ARTICULUS IV.

Utrum religiosis liceat de eleemosynis vivere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim I ad Timoth., V, præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ : *Ut Ecclesia sufficiat illis quæ vere viduæ sunt.* Et Hieronymus dicit *ad Damasum Papam* [2] : quod « qui bonis parentum et opibus sustentari possunt si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profecto committunt ; et per abusionem talium judicium sibi manducant et bibunt. » Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi. Ergo videtur quod peccent, eleemosyna pauperum comedendo.

2. Præterea, vivere de sumptibus fide-

[1] Plenius in textu D. Aug.

[2] Non legitur nisi in *Decreto*, I, quæst. II, cap. IV. « Clericos, » col. 543.

lium, est merces deputata prædicantibus Evangelium, pro suo labore vel opere, secundum illud Matth., x, 10: *Dignus est operarius cibo suo.* Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad prælatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

3. Præterea, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere : dicitur enim Act., xx, 35 : *Beatius est magis dare quam accipere.* Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, et impedit virtutis actum : unde super illud II ad Thessalon., ult., 9 : *Ut nosmetispsos formam daremus vobis*, dicit Glossa Ambrosii : « Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se ; » dicitur etiam
* *Nec.* Exod., xxiii, 8 : *Ne* accipias munera, quæ excæcant prudentes, et subvertunt verba justorum* : et Proverb., xxii, 7, dicitur : *Qui accipit mutuum, servus est fenerantis*, quod est religioni contrarium : unde super illud II ad Thessalon., ult. : *Ut nosmetipsos formam daremus*, etc., dicit Glossa : « Religio nostra ad libertatem homines advocat. » Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Præterea, religiosi præcipue tenentur imitari Apostolorum perfectionem : unde Apostolus dicit ad Philipp., iii, 15: *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus.* Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit II ad Corinth., xi, vel ne scandalum poneretur infirmis, ut patet I ad Corinth., ix. Ergo videtur quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant : unde et Augustinus dicit in libro *De oper. monach.*, cap. xxviii, col. 576, t. 6 : « Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur, et infirmis offendiculum ponitur, et ostendite hominibus, non vos in otio facilem victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quærere. »

Sed contra est quod, sicut Gregorius dicit in II *Dialog.*, cap. i, col. 128, B. Benedictus [1] tribus annis in specu permanens, de his quæ a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat ; et tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum quæsivisse victum. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

Respondeo dicendum, quod unicuique licet vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicujus ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici, quorum monasteriis vel ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod manibus laborent ; et tamen certum est eos de eleemosyna vivere. Unde et similiter si aliqua mobilia religiosis a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere. Stultum enim est dicere quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem, vel parvam pecuniam. Sed quia hujusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quod liberius religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosis desisterent, quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt.

Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Uno modo propter necessitatem, quæ « facit omnia communia, » ut Ambrosius dicit [2]. Ideo si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere. Quæ quidem necessitas potest esse tripliciter : primo quidem propter corporis infirmitatem ; ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quærere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat : unde Augustinus dicit in libro *De oper. monach.*, cap. xvii, col. 565, t. 6, quod « bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent servis Dei, qui manibus operantur ; ut horæ, quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa opera corpo-

[1] Vide l. II *Dialogi* in præmio ad opera S. P. Benedicti, t. 66 latinorum Patrum.

[2] Parm. : « Colligitur ex *Serm.* lxiv *de tempore* vers. finem. » Sed ex operibus, Ambrosii in edit. Migne, sermo iste rejectus est, utpote idem ac *Homilia* D. Basilii in illud Lucæ : *Destruam horrea mea*, paucis additis vel recisis.

ralia geri non possint, non opprimant egestate. » Tertio, propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare; unde Augustinus dicit in lib. *De oper. monach.*, cap. XXI, col. 567, t. 6, quod « si habebant aliquid in sæculo, quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas et ferenda. » Solent enim tales languidius[1] educati laborem operum corporalium sustinere non posse.

Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundum illud I ad Cor., IX, 2 : *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si carnalia vestra metamus* ? Et secundum hoc quadrupliciter possunt religiosi eleemosynis vivere, quasi sibi debitis : primo quidem, si prædicent auctoritate prælatorum. Secundo, si sint ministri altaris; quia ut dicitur I ad Cor. IX, 13, *qui altari deserviunt cum altari participant. Ita Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Unde Augustinus dicit in lib. *De operibus monach.*, cap. XXI, col. 567, t. 6 : « Si Evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium; si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vindicant potestatem ; » et hoc ideo quia sacrificium altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ. Unde Hieronymus dicit *Contra Vigilantium*, § 13, col. 350, t. 2 : « Hæc in Judæa usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra, nisi solum Deum, synagogarum et totius orbis foveantur ministeriis. » Quarto, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere. Unde Augustinus dicit in lib. *De operibus monachor.*, cap. XXV, t. 6, quod « his, qui relicta vel distributa sive ampla, sive qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate mumerari voluerunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis, et fraterna charitas debet; qui laudabiliter agunt, si manibus operentur; quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec attendendum est, » ut ibid. subditur, « in quibus monasteriis vel in quo loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit : omnium enim Christianorum una respublica est. »

Si vero aliqui sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus, vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit in lib. *De oper. monach.*, cap. XXII, col. 568, t. 6 : « Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione, et plebeio labore : de quibus non apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis a quibus contemni conterique consueverant. Tales ergo se, quo minus operantur, de infirmitate corporis excusare non possunt: præteritæ quippe vitæ consuetudine convincuntur. » Et postea subdit cap. XXV, col. 573, t. 6 : « Si nolunt operari, nec manducent. Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo modo enim decet ut in ea vita, ubi fiunt senatores laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, et quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod prælatis competit prædicatio ex officio, religiosis autem potest competere ex commissione; et ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud II ad Timoth., II, 6: *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*: ubi dicit Glossa, « id est, prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum. » Possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus ministrant.

[1] Parm. : « delicatius. »

(*a*) Contra nolentes monachos de eleemosynis vivere posse, inter quos Wicleft ad eam dementiam venit ut excommunicatos ipso facto declaret illos omnes qui fratribus dant eleemosynas.

Unde super illud ad Rom., xv: *Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis*, dicit Glossa, « scilicet Judæis, qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis. » Sunt et aliæ causæ, ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod cæteris paribus dare est perfectius quam accipere : et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quam dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex supra dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate et necessitate, præstat occasionem peccati, quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod quando apparet manifesta necessitas et utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi more Pharisæorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet, Matth., xv. Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis ; quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus [1] otiosi utuntur.

Conclusio. — Possunt religiosi ex eleemosynis absque manualis operis lucro vivere, præcipue si religiosis operibus ad proximorum utilitatem vacent.

ARTICULUS V.

Utrum religiosis liceat mendicare.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus in lib. *De oper. monach.*, cap. xxviii, col. 575, t. 6 : « Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias ; » et postea subdit : « Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis. » Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Præterea, I ad Thess., iv, 11, dicitur : *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis* : ubi dicit Glossa *ord.*, col. 618, t. 2 : « Ideo opus agendum est, non otiandum, quia et honestum est, et quasi lux ad infideles ; et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid. » Et II ad Thess., iii, super illud : *Si quis non vult operari*, etc., dicit Glossa *ord.*, col. 624, t. 2 : « Vult servos Dei corporaliter operari unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere. » Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quod illicitum sit, prætermisso opere manuali, mendicare.

3. Præterea, illud quod est in lege prohibitum, et justitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina ; dicitur enim Deuter. xv, 4*: Omnino indigens et mendicus non erit inter vos*; et in psal. xxxvi, 25 : *Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem.* Secundum etiam jura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice « de mendicantibus validis. » Ergo non competit religiosis mendicare.

4. Præterea, « verecundia est [2] de turpi actu, » ut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. xv, col. 931, t. 1. Sed Ambrosius dicit in lib. I *De offic.*, cap. xxx, § 158, col. 74, t. 3, quod « verecundia petendi ingenuos prodit natales. » Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

5. Præterea, maxime de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundum Domini statutum, ut supra dictum est. Eis tamen non competit mendicare, quia super illud II ad Timoth., ii : *Laborantem agricolam*, etc., dicit Glossa [3] « Vult Apostolus ut evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas. » Ergo videtur quod religiosis non competat mendicare.

Sed contra, religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit, secundum illud ps. xxxix, 18 : *Ego autem mendicus sum et pauper* ; ubi dicit Glossa *ord.*, col. 903, t. 1 : « Hoc dixit Christus de se ex forma servi, » et infra :

[1] Parm. : « otiose. »

[2] « Verecundia, metus ob admissum turpe facinus. » Ex vers. Mich. Lequien apud Migne.

[3] Parm. « Glossa ordinaria super illud, *De fructibus percipere.* »

« Mendicus est, qui ab alio petit ; et pauper, qui sibi non sufficit ; » et in psal. LXIX: *Ego egenus et pauper sum*, ubi dicit Glossa : « Egenus, id est, petens ; et pauper, id est, insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo. » Et Hieronymus dicit in quadam *Epistola* : « Cave ne Domino tuo mendicante, » scilicet Christo, « alienas divitias congeras. » Ergo conveniens est religiosis mendicare.

Respondeo dicendum, quod circa mendicationem duo possunt considerari : unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet quamdam sibi abjectionem conjunctam. Illi enim videntur abjectissimi inter homines esse qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere ; et secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant ; sicut et alia assumunt quæ ad abjectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt ; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea quæ multum abjecta videntur. Et ideo dicitur in *Decr., De pœn.*, dist. II, cap. « Si quis semel, » col. 1563 : « Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat : ita namque arrogantiæ et humanæ gloriæ vitium curari poterit. » Unde Hieronymus in *Epist.* LXXVII *ad Oceanum*, § 9., col. 696, t. 1, commendat Fabiolam de hoc quod optabat, « ut suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipes acciperet. » Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam a servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in *Vitis Patrum*, lib. V, libello VI, § 3, col. 888, t. 1, quod gratias egit de hoc quod necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in pœnitentiam pro gravibus culpis injungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes.

Sed quia humilitas, sicut et cæteræ virtutes, absque discretione esse non debet, ideo oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentis.

Alio modo potest considerari mendicitas ex parte ejus quod quis mendicando acquirit : et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci : uno modo ex cupiditate habendi divitias vel victum otiose, et talis mendicitas est illicita ; alio modo ex necessitate vel utilitate. Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet ; ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest : sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis, vel ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in utilitatem communem ; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita sicut sæcularibus, ita religiosis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad secundum dicendum, quod prima Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate ut patet ex verbis Apostoli ; alia autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciunt, necessaria petunt, ut otiosi vivant ; non autem otiose vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad tertium dicendum, quod ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare ; sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter utilitatem vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum, quod duplex est turpitudo, una inhonestatis, alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talem [1] turpitudinem habet mendicitas. Unde non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant ; si tamen non quasi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad majorem utilitatem [2] pertinet.

[1] Parm. : « et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam. »

[2] Parm. : « humilitatem ».

(*a*) Mendicantes contra legem divinam agunt : Lutherus ; in suo Ordine salvari nequeunt : Guillelmus a S. amore ; Ordines eorum sunt inventiones dæmonum : Pauperes de Lugduno.

Conclusio. — Non modo religiosis, sed omnibus ad humilitatis assumptionem et exemplum et communem utilitatem, mendicare licet : non autem ad otium fovendum, ved ad lucri cupiditatem.

ARTICULUS VI.

Utrum liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam cæteri utantur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam cæteris : quia, secundum Apostolum, I ad Thess., ult., *ab omni specie mala* abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali : dicit enim Dominus, Matth., vii, 15 : *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium*; et super illud Apocal., vi : *Ecce equus pallidus*, dicit Glossa *ord.*, col. 722, t. 2 : « Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam rufi equi et nigri, pervertendo fidem. » Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Præterea, Hieronymus dicit *Ad Nepotianum* : « Vestes pullas, » id est, nigras, « æque devita ut candidas. Ornatus ut sordes pari modo fugiendæ sunt; quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. » Ergo videtur, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles quam pretiosas.

3. Præterea, religiosi maxime intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis : dicit enim Dominus Matth., vi, 16 : *Cum jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ, tristes*; et postea subdit : *Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava.* Quod exponens Augustinus in lib. II *De serm. Dom. in monte*, cap. xii, col. 1287, t. 3, dicit : « In hoc capitulo maxime advertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eò periculosiorem quo sub nomine servitutis Dei decipit. » Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

Sed contra est quod Hebr., xi, 37, Apostolus dicit : *Circuierunt in melotis, et in pellibus caprinis*; Glossa, « ut Elias et alii; » et in *Decret.* XXI, quæst. iv, cap. « Omnis jactantia, » col. 1117, dicitur : « Si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri et vili veste conversabatur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in III *De doctr. christ.*, cap. xii, col. 73, t. 3, « in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. » Ad quam discernendam attendendum est quod habitus vilis et incultus dupliciter potest considerari : uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel status humani, quia, ut dicitur Eccli., xix, 27, *amictus... hominis enuntiat de illo.* Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ; unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut e converso in tempore solemnitatis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et pœnitentes vilibus vestibus utuntur, ut patet Jonæ, iii, 6, de rege, *qui indutus est sacco*; et III Reg. xxi, de Achab, *qui operuit cilicio carnem suam.*

Quandoque vero est signum contemptus divitiarum et mundani fastus. Unde Hieronymus dicit *Ad Rusticum monachum*, *ep.* cxxv, § 7, col. 1075, t. 1 : « Sordidæ vestes candidæ mentis indicia sint : vilis tunica contemptum sæculi probet, ita duntaxat, ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant. » Et secundum utrumque horum competit religiosis vilitas vestium, quia religio est status pœnitentiæ et contemptus mundanæ gloriæ.

Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria : uno modo ad suam humiliationem. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur : unde de Achab, qui *cilicio carnem suam induit*, * dicit Dominus ad Eliam : *Nonne vidisti humiliatum Achab coram me?* ut habetur III Reg., xxi, 29. Alio modo propter exemplum alienorum : unde super illud Matth., iii : *Habebat vestimentum de pilis camelorum*, dicit Glossa *ordin.*, col. 79, t. 2 : « Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. » Tertio modo propter inanem gloriam; sicut Augustinus dicit, lib II *De serm. Dom. in monte*, cap. xii, col. 1287, t. 3 : quod « in ipsis sordibus luctuosis potest esse jactantia. » Duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti; tertio

* *Operuit.*

vero modo vitiosum est. Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus, secundum quod procedit ex avaritia vel negligentia; et sic etiam ad vitium pertinet (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, imo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Augustinus dicit in lib. II *De serm. Domini in monte,* cap. XXIV, § 80, col. 1306, t. 3, quod « non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi. »

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quod secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam : quod præcipue contingit, quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* XIII *Oper.* [1] *imperf.* : « Orans nihil novum faciat, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo, » quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est : potest enim et bene et male fieri. Unde Augustinus dicit in lib. II *De serm. Dom. in monte*, cap. XII, § 41, col. 1287, t. 3, quod « qui in professione christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate facit, non necessitate patitur, cæteris ejus operibus potest conjici utrum hoc contemptu superflui cultus, an ambitione aliqua faciat. » Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt quasi signum suæ professionis, qua contemptum mundi profitentur.

CONCLUSIO. — Ex animi humilitate, non autem elatione, licet religiosis uti vilioribus vestibus.

QUÆSTIO CLXXXVIII.

DE DIFFERENTIA RELIGIONUM.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de differentia religionum; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum sint diversæ religiones, vel una tantum; 2° utrum aliqua religio institui possit ad opera vitæ activæ; 3° utrum aliqua religio possit ordinari ad bella gerenda [2]; 4° utrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, et hujusmodi opera exercenda; 5° utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiæ; 6° utrum religio, quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea quæ ordinatur ad activam; 7° utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis; 8° utrum religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viventium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit tantum una religio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter et perfecte habetur, diversitas esse non potest : propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in I habitum est. Sed sicut Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom* VIII, l. II. § 16, col. 1037, t. 2, « cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, » sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quod religiones non sint multæ, sed una tantum.

2. Præterea, ea quæ in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut supra habitum est. Ergo videtur quod ipsæ religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

3. Præterea, status perfectionis convenit et religiosis et episcopis, ut supra habitum est. Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est unus, ubicum-

[1] Non est Chrysostomi.
[2] Parm. : « militandum. »

(*a*) Vilem habitum suum religiosis Guillelmus a S. amore exprobravit.

que fuerit; unde Hieronymus dicit *Ad Evangelum* [2], *ep.* CXLVI, col. 1194, t. 1 : « Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii. » Ergo pari ratione una sola est religio.

4. Præterea, ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionum videtur quædam posse confusio induci in populo christiano, ut quædam Decretalis dicit, cap. «Ne nimia,» *De religiosis domib.* Ergo videtur quod non debeant esse diversæ religiones.

Sed contra est quod in psal. XLIV, 10, scribitur ad ornatum reginæ pertinere quod *sit circumamicta varietate.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest: sunt etiam diversi modi exercitiorum; et ideo religiones distingui possunt dupliciter : uno modo secundum diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos vel redimendos captivos : alio modo potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum; puta quod in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel nuditatem, aut per aliquid aliud hujusmodi.

Sed quia finis est potissimum in unoquoque, major est religionum diversitas quæ attenditur secundum diversos fines ad quos religiones ordinantur, quam quæ attenditur secundum diversa exercitia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est commune in omni religione quod aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo : unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud ; est autem diversitas secundum diversa in quibus homo Deo servire potest, et secundum quod ad hoc homo se potest diversimode disponere.

Ad secundum dicendum, quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est. Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest; puta ad votum continentiæ servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia hujusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones, tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ ad perfectionem pertinent episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est. Agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum; ea vero quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversæ.

Ad quartum dicendum, quod confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversæ religiones essent absque necessitate et utilitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi Pontificis, instituatur.

CONCLUSIO. — Non una tantum, sed variæ sunt religiones, diversis spiritualibus exercitiis et charitatis operibus distinctæ.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua religio institui debeat ad opera vitæ activæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum : dicit enim Dionysius, VI cap. *Eccles. hierarch.*, § 3, col. 531, t. 1, quod « nominantur ex Dei puro servitio, et famulatu, et indivisibili, et singulari vita uniente eos invisibilium sanctis convolutionibus, » id est, contemplationibus, « ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. » Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

[1] Quidam cod. : « *Ad Evandrum episc.* »

2. Præterea, idem judicium videtur esse de monachis et canonicis regularibus, ut habetur extrav. *De postul.*, cap. « Ex parte, » et *De statu monach.*, cap. « Quod Dei timorem; » dicitur enim quod « a sanctorum monachorum consortio non putantur sejuncti; » et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam : unde Hieronymus dicit *Ad paulinum, epist.* LVIII, § 5, col. 583, t. 1 : « Si cupis esse quod diceris monachus, id est, solus, quid facis in urbibus? » Et idem habetur extrav. *De renuntiatione*, cap. « Nisi cum pridem, » et *De regular.*, cap. « Licet quibusdam. » Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam et nulla ad activam.

3. Præterea, vita activa ad præsens sæculum pertinet. Sed omnes religiosi sæculum deserere dicuntur : unde [1] Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* VIII, l. II, § 16, col. 1037, t. 2 : « Qui præsens sæculum deserit, et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo. » Ergo videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

Sed contra est quod dicitur Jacobi, I, 27 : *Religio munda et immaculata apud Deum et patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum.* Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet contemplativa vita, quæ soli Deo vacare desiderat; ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum : et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matth., XXV, 40 : *Quod * uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Unde et hujusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundum illud ad Hebr., ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci : talibus enim hostiis promeretur Deus.* Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est, consequens est quod convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur.

* *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis.*

Unde et in *Collationibus Patrum*, collat. XIV, cap. IV, col. 957, t. 1, abbas Nesteros distinguens diversa religionum studia, dicit : « Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et cœnobiorum curam; quosdam xenodochii, id est hospitalitatis delectat obsequium. »

Ad primum ergo dicendum, quod Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est; in quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum omnibus non conversetur, sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat quæ ad divinum obsequium spectant : et dum religiosi operibus vitæ activæ insistunt intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

Ad secundum dicendum, quod eadem est ratio de monachis et omnibus aliis religiosis, quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni : puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, quod essentialia vota religionis observent, et quod a sæcularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monasticæ professionis, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde et in prædicta Decretali *De postulando* non dicitur simpliciter quod sit idem judicium de canonicis regularibus quod de monachis; sed quantum ad supradicta, scilicet « quod in forensibus causis officio advocationis non utantur; » et in Decretali inducta *De statu monachorum*, postquam præmiserat, quod « non putantur a consortio monachorum sejuncti canonici regulares, » subditur : « Regulæ tamen inserviunt laxiori. » Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquis potest esse in sæculo : uno modo per præsentiam corporalem; alio modo per mentis affectum. Unde et discipulis suis Dominus dixit, Joan., XV, 19 : *Ego*

[1] Quidam cod. : « Aug. *Sup. Ezech.* »

elegi vos de mundo : de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens, Joan., XVII, 11, *In mundo sunt, et ego ad te venio.* Quamvis ergo religiosi qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in sæculo secundum præsentiam corporalem, non tamen sunt in sæculo quantum ad mentis affectum; quia in exterioribus occupantur, non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium. *Utuntur * enim hoc mundo, tamquam non utentes*, ut dicitur I ad Cor., VII, 31. Unde Jacobi, I, 27, postquam dictum est : *Religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas in tribulatione*, subditur : *Et immaculatum se custodire ab hoc sæculo*, ut scilicet affectus in rebus sæculi non detineatur.

* *Qui utuntur hoc mundo tanquam non utantur.*

Conclusio. — Cum religionis status ad charitatis perfectionem sit ordinatus, recte quædam religiones ad opera vitæ activæ quæ ad dilectionem proximi pertinet, et aliæ ad opera vitæ contemplativæ, quæ ad Dei dilectionem spectat, sunt institutæ.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet quod Dominus dicit Matth., v, 39 : *Ego dico vobis, non resistere malo ; sed si quis percusserit te in * unam maxillam, præbe ei et alteram*, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

* *Dexteram maxillam tuam, præbe illi.*

2. Præterea, gravior est compugnatio corporalium præliorum quam concertationes verborum, quæ in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in decretali *De postulando* supra inducta. Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Præterea, status religionis est status pœnitentiæ, ut supra dictum est. Sed pœnitentibus secundum jura interdicitur militia; dicitur enim in *Decret.*, *De pœnit.*, dist. v, cap. III, col. 1635 : « Contrarium est omnino ecclesiasticis regulis post pœnitentiæ actionem redire ad militiam sæcularem. » Ergo nulla religio congrue nistitui potest ad militandum.

4. Præterea, nulla religio institui potest ad aliquid injustum. Sed, sicut Isidorus dicit in lib. XVIII *Etymol.*, cap. I, § 2, col. 639, t. 3 : « Justum[1] bellum est quod ex edicto imperiali geritur. » Cum ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere ; et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Ad Bonifacium, ep.* CLXXXIX, § 4, col. 855, t. 2 : « Noli existimare neminem Deo placere posse qui in armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui Dominus magnum perhibuit testimonium. » Sed ad hoc institutæ sunt religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, religio institui potest non solum ad opera vitæ contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, inquantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum tenendum[2]. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem : unde de Juda Machabæo I Machab., III, 2, dicitur quod *præliabatur prælium Israel cum lætitia ; et dilatavit gloriam populo suo.* Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus, unde ibidem subditur Judam dixisse : *Nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris* ; et infra, cap. XIII, 3, dicit Simon : *Vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus, et pro sanctis prælia.*

Unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus et publicæ salutis, vel etiam pauperum et oppressorum, secundum illud psal. LXXXI, 4 : *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest non resistere malo dupliciter : uno modo condonando propriam injuriam, et sic potest ad perfectionem per-

[1] « Justum bellum est, quod ex prædicto geritur. » Sic legitur apud Migne ; ibidem vero, inter variantes lectiones indicatur « ex edicto. »
[2] Parm. : « obtinendum. »

tinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum; alio modo, tolerando patienter injurias aliorum : et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere. Unde Ambrosius dicit in lib. I *De offic.*, cap. XXVII, § 129, col. 66, t. 3 : « Fortitudo quæ in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos vel a latronibus socios, plena est justitia; » sicut etiam ibidem Dominus dicit : *Quæ tua sunt, ne repetas*. Et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret ; homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda : quia, ut Chrysostomus dicit *Super Matth.*, *hom.* V, *Op.* [1] *imperf.*, inter med. et fin, « injurias Dei dissimulare nimis est impium. »

Ad secundum dicendum, quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni: non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decretali subditur : neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum. Unde in *Decret.*, dist. LXXXVIII, cap. I, col. 416, dicitur : « Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se miscere nisi propter curam pupillorum ac viduarum. » Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium; non autem militare propter obsequium Dei.

Ad tertium dicendum, quod militia sæcularis interdicitur pœnitentibus ; sed militia quæ est propter divinum obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam ; sicut patet de his quibus injungitur ut militent in subsidium Terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum, quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel Ecclesiæ.

Conclusio. — Congrue institui ad militandum aliqua religio potest, non quidem propter aliquid mundanum, sed ad divini cultus, vel publicæ salutis, vel pauperum et oppressorum defensionem.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio posset institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim VII, quæst. I, cap. « Hoc nequaquam, » col. 765 : « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi vel præsidendi, vel pascendi alios : » et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed prædicare et confessiones audire, est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Præterea, id ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est. Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Præterea, inconveniens videtur quod auctoritas prædicandi, et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in aliqua religione recipiuntur. Ergo inconveniens est quod aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea, prædicatoribus debetur victus a fidelibus Christi, ut patet I ad Corinth., IX. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. Præterea, institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad prædicandum duodecim Apostolos, ut habetur Luc., IX, et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur Luc., X, et, sicut Glossa [2] *ordin.*, ibidem dicit, col. 284, t. 2, « Apostolorum formam tenent episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri, » scilicet curati. Ergo præter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

[1] Non est Chrysostomi.

[2] Ex Beda, l. III *In Luc.*, col. 461, t. 3.

Sed contra est quod in *Collationibus Patrum*, collat. XIV, cap. IV, col. 959, t. 1, abbas Nesteros de diversitate religionum loquens ait: « Quidam eligentes ægrotantium curam, alii intercessionem quæ pro miseris atque oppressis impenditur exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo ac pietate viguerunt. » Ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem et alia hujusmodi opera.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quam per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est, quod eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, ut Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* XII, § 30, col. 932, t. 2. Majus etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum et tentationes dæmonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientissimum est, ad prædicandum, et ad alia hujusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in I *Polit.*, c. III, ante med., et lib. VIII *Ethic.*, c. XI, ad fin. Unde quod aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatus, vel subjectionis gradum, qui competit religiosis.

Ad secundum dicendum, quod sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum vel Ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dictum est, ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum et confessiones audiendum, non quidem auctoritate propria, sed auctoritate prælatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet: et ita subservire prælatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

Ad tertium dicendum, quod a prælatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit prædicare, vel confessiones audire; sed secundum moderationem eorum qui hujusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum prælatorum.

Ad quartum dicendum, quod plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt, et alios ecclesiasticos reditus. Sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles, quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem: ad quam etsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis: non autem ita quod eis *sit tribulatio, aliis autem remissio*, ut dicitur II ad Cor., VIII, 13. Si tamen non invenirentur qui gratis se hujusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii prælati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad quintum dicendum, quod formam septuaginta duorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subserviunt. Non enim legitur quod septuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod mittebat eos *binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quo erat ipse venturus*, Luc., X, I. Opportunum autem fuit ut præter ordinarios prælatos alii assumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus; sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum sæcularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

Conclusio. — Cum convenientissimum sit ut ad ea explenda, quæ ad animarum salutem spectant, aliquæ instituantur religiones, perspicuum hinc est, ad prædicandum et confessiones audiendum, recte religiones institui.

ARTICULUS V.

Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in psal. LXX, 16 : *Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini ;* Glossa : Id est, in virtutem christianam. » Sed perfectio christianæ virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

2. Præterea, id quod est dissensionis principium religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit : unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum, unde et Hieronymus *Super epist. ad Titum*, cap. I, v. 6, col. 562, t. 7, dicit : « Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis : Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ, etc. » Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

3. Præterea, professio christianæ religionis differre debet a professione gentilium. Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur ; et nunc etiam aliqui sæculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

Sed contra est quod Hieronymns in *Epistola* LIII *ad Paulin.*, col. 549, t. 1, invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens : « Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cœlis ; » et infra : « Quicquid quæsieris tecum scire conabor. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, religio potest ordinari ad vitam activam et ad vitam contemplativam . Inter opera autem vitæ activæ principaliora sunt illa quæ ordinantur directe ad salutem animarum, sicut prædicare, et alia hujusmodi. Competit ergo studium litterarum religiosis tripliciter : primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplativæ vitæ, ad quam studium litterarum dupliciter adjuvat : uno modo directe coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum ; vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est, in qua dirigitur homo [1] ad considerandum divina ; unde in laudem viri justi dicitur in psal. I, 2 , quod *in lege Domini meditabitur die ac nocte ;* et Eccli., XXXIX, 1, dicitur : *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in Prophetis vacabit.* Alio modo studium litterarum juvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant ; sicut in *Collationibus Patrum* , collat. X, cap. III, col. 823, t. 1, legitur quod abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Antropomorphitarum, id est, eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius, in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 57, col. 762, t. 1, quod « nonnulli dum plus exquirunt contemplando quam capiant, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt. » Et propter hoc dicitur Eccle., II, 3 : *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam.*

Secundo necessarium est studium litterarumr eligioni [2] institutæ ad prædicandum, et alia hujusmodi eexrcendum : unde Apostolus dicit ad Tit., I, 9, de episcopo, ad cujus officium hujusmodi actus pertinent : *Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.* Nec obstat quod Apostoli absque studio litterarum ad prædicandum sunt missi ; quia, ut Hieronymus dicit in *Epistola* LIII *ad Paulinum*, § 3, col. 543, t. 1, « quicquid aliis exercitatio et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat. »

Tertio studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune : valet enim ad vitandum carnis lasciviam ; unde et Hieronymus dicit *Ad Rusticum monachum, ep.* c. XXV, col. 10 78, t : 1, « Ama Scripturarum scientiam, et carnis vitia non amabis. » Avertit enim animum a cogitatione lasciviæ, et carnem macerat propter studii laborem, secundum illud Eccli., XXXI, 1 : *Vigilia honestatis tabefaciet carnes.* Valet

[1] Parm. addit : « per studium. »

[2] Parm. : « religiosis institutis. »

etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum: unde Sap., vii, 8, dicitur : *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius ;* et I Machab., xii, 9, dicitur : *Nos* autem* *nullo horum indigüimus*, scilicet exteriorum subsidiorum, *habentes solatio sanctos libros, qui sunt in manibus nostris.* Valet etiam ad obedientiæ documentum ; unde Augustinus dicit in lib. *De operibus monach*, cap. vii, col. 565, t. 6 : « Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare dum vult ei vacare? » Et ideo manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium litterarum (*a*).

*Cum nullo horum indigeremus.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa ibi exponit illud de littera veteris legis, de qua Apostolus dicit II Corinth., iii, 6 : *Littera occidit.* Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem, et cæteras carnales observantias.

Ad secundum dicendum, quod studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundum illud Prov., xiii, 10: *Inter superbos semper jurgia sunt* ; sed cum charitate ædificat, et concordiam parit; unde I ad Cor., i, 5, Apostolus, cum dixisset: *Divites facti estis in omni verbo, et in omni scientia*, postmodum subdit: *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.* Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos et schismaticos intraverunt in religionem christianam.

Ad tertium dicendum, quod philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad sæculares doctrinas, sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ secundum pietatem est, ut dicitur ad Tit., i. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinatur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit in fine *Musicæ*, col. 1194, t. 1 : « Nos dum negligendos esse non existimamus, quos hæretici rationis et scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum : quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiæ catholicæ matris optimæ filios, eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus. »

(*a*) Julianus imperator studia liberalia christianis interdixit. Biblistæ, eo quod sumus omnes divinitus edocti, volunt nil esse legendum nisi nudum Bibliorum textum.

Conclusio. — Conveniens est ut aliquæ instituantur religiones quæ studio bonarum artium et scientiarum vacent.

ARTICULUS VI.

Utrum religio quæ vacat vitæ contemplativæ, sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod religio, quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim extrav. *De regularibus et transeuntibus ad religionem*, cap. « Licet » : « Sicut majus bonum minori bono præponitur, ita communis utilitas speciali præfertur : et in hoc casu recte præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti. » Sed religio est melior quæ ad majus bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut supra habitum est. Sed super illud ad Hebr., xii, 4 : *Nondum usque ad sanguinem restitistis*, dicit Glossa : « Perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt. » Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinet ad vitam activam. Ergo videtur quod hujusmodi religiones sint potissimæ.

3. Præterea, tanto videtur esse aliqua religio perfectior quanto est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ quam sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

Sed contra est quod Dominus Luc., x, dicit *optimam partem* esse *Mariæ*, per quam vita contemplativa significatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potius nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis

finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen utraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta, eo quod finis propter se quæritur; comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur præeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem ejus ad finem intentum. Unde et in *Collationibus Patrum*, coll. II, cap. II, col. 525, t. 1, introducitur sententia B. Antonii, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et vigiliis, et omnibus hujusmodi observantiis.

Sic ergo dicendum est, quod opus vitæ activæ est duplex : unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio. Unde et Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* V, § 12, col. 826, t. 2, quod « de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus, » dicitur psalm. CXLIV, 7, *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt*. Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem opus est activæ vitæ quod totaliter consistit in occupatione exteriori; sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum, et prædicandum, quæ et propinquissimæ sunt perfectioni episcorum : sicut et in aliis rebus « fines [1] primorum conjunguntur principiis secundorum, » ut Dionysius dicit VII cap. *De div. nom.*, § 3, col. 871, t. 1. Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. Tertium est earum quæ occupantur circa exteriores actiones.

In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia, secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere, sicut inter opera activæ vitæ potius est redimere captivos quam recipere hospites, et in operibus vitæ contemplativæ potior est oratio quam lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quam alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretaltis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum, quod religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium quam ad hoc quod eorum sanguis effundatur : quod proprie martyribus competit. Nihil tamen prohibet hujusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et secundum hoc præferri aliis religiosis; sicut et opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quod arctitudo observantiarum non est illud quod præcipue in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit in *Collat. PP.*, collat. II, cap. II, etc., col. 526, t. 1. Et Isaiæ, LVIII, 5, dicitur : *Numquid tale est jejunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam?* Assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem : quæ « si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum, » sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex majori discretione sunt ejus observantiæ ordinatæ ad finem religionis : sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potus, quæ pertinent ad famem et sitim, quam per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus et nuditatem, et quam per corporalem laborem.

Conclusio. — Potior est religio, quæ ad vitam contemplativam ordinatur, quam quæ ad activam simpliciter.

ARTICULUS VII.

Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus, Matth., XIX, 21 : *Si vis perfectus esse*,

[1] Cord. : « Semper fines præcedentium cum principiis sequentium connectit. »

vade, vende omnia *quæ habes et da pauperibus.* Ex hoc patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi non carent divitiis mundanis. Ergo videtur quod non attingant omnino ad perfectionem christianæ vitæ.

2. Præterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat : unde et Apostolus, I ad Corinth., VII, 32, dans consilium de virginitate dixit : *Volo vos sine sollicitudine esse.* Sed ad sollicitudinem præsentis vitæ pertinet quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum : quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet, Math., VI, 34, dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum.* Ergo videtur, quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem christianæ vitæ.

3. Præterea divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate : unde Hieronymus *Ad Heliodor. episc., ep.* LX, § 11, col. 596, t. 1, dicit de quibusdam loquens : « Sunt ditiores monachi quam fuerant sæculares : possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos. » Sed quod aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

4. Præterea, Gregorius in III *Dial.*, cap. XIV, col. 245, t. 3, narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quod « cum ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quæ offerebantur, acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens : Monachus qui in terra possessionem quærit, monachus non est; » quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Præterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens, Matth., X, 9, dicit : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in via;* per quod, ut Hieronymus dicit in hunc loc., col. 63, t. 7, « arguit philosophos qui vulgo appelantur Bactroperitæ, quod contemptores sæculi, et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehebant. » Ergo videtur quod reservare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

Sed contra est quod Prosper dicit in lib. II *De vita contemplativa*, cap. IX, parum a princ., et habetur XII, quæst. I, cap. « Expedit, » col. 888 : « Satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis posse Ecclesiæ facultates, quæ sunt profecto communes, possideri. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi *Super Matthæum*, c. XIX, v. 27, col. 138, t. 7: « Quia non sufficit omnia relinquere, jungit Petrus quod perfectum est, scilicet : *Secuti sumus te.* » Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in *Collationibus Patrum*, collat. I, c. VII, col. 489, t. 1, abbas Moyses dicit : « Jejunia, vigiliæ, meditatio scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt. » Est autem privatio omnium facultatum sive paupertas perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam caritatis impedimenta : quæ sunt præcipue tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiæ afferunt : unde Dominus dicit Matth., XIII, 22 : *Quod* autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum* Dei *audit; et sollicitudo sæculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum.* Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur; unde et Hieronymus dicit *Super Matth.*, cap. XIX, v. 23, col. 138, t. 7, quod « quia divitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus : impossibile est divites intrare in regnum cælorum; sed difficile. » Tertium autem est inanis gloria, vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundum illud ps. XLVIII, 7 : *Qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur.*

* *Qui autem seminatus est.*

Horum ergo trium primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ, sive parvæ. Necesse est enim hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quæruntur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem : unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ. Non enim omnis sollici-

tudo a Domino interdicitur, sed superflua et nociva : unde super illud Matthæi VI, 25 : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis*, etc., dicit Augustinus [1] in lib. *De op. monach.*, cap. XXVI, col. 573, t. 6 : « Non hoc dicit, ut ista non procurentur, quantum necessitatis est ; sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur. » Sed abundans divitiarum possessio abundantiorem sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur et impeditur ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor divitiarum, et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias.

Differt tamen circa hoc, utrum divitiæ abundantes vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur. Nam sollicitudo quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat : sed sollicitudo quæ adhibetur circa res communes pertinet ad amorem charitatis, quæ « non quærit quæ sua sunt, » sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit « amor Dei usque ad contemptum sui, » habere aliquid proprium perfectioni repugnat religionis ; sed sollicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem : licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, puta contemplationis divinæ, aut instructionis proximorum. Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam : habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit ; si consideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis.

Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic præsupposito tali fine, paupertas major vel minor est religioni accommoda : et tanto erit unaquæque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quod ad exteriora et corporalia opera vitæ activæ indiget homo copia exteriorum rerum ; ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VIII, ante med., quod « ad actiones multis opus est, et quanto utique majores sunt ac meliores, pluribus : speculanti autem nulla talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget : alia vero impedimenta sunt ad speculationem. » Sic ergo patet quod religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ, puta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret divitiis ; religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto earum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto sollicitudo spiritualium major ad religionem requiritur.

Manifestum est autem quod majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quæ est instituta ad contemplandum, et contemplata aliis tradendum per doctrinam et prædicationem, quam illa quæ est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quæ minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium : illis autem religionibus quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se vel per alios hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire : illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam : quod quidem fit, dum modica quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur. Et hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo : habebat enim loculos Judæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Joan., XII.

Nec obstat quod Hieronymus dicit Su-

[1] Parm. : « in lib. II *De sermone Domini in monte* (implic., cap. XVI, sed expresse in lib. *De opere monach.*). »

per Matth., c. XVII, in fine, col. 128, t. 7, quod « si quis objicere voluerit, quomodo Judas in loculis portabat pecuniam, respondebimus quod rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, » scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes præcipue erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia laborum Christi expandebatur. Dicitur enim Joan., IV, 8, *discipuli abierant in civitatem, ut cibos emerent*; et Joan., XIII, 29, dìcitur quod discipuli *putabant, quia loculos habebat Judas, quod dixisset ei Jesus* : *Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut egenis ut aliquid daret.* Ex quo patet quod conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, et distribuebant, prout cuique opus erat (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum; et sicut ostensum est, minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis : nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, et votum obedientiæ præfertur utrique. Quia vero instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius quanto majus est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum; sicut medicus non tanto magis sanat, quanto majorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quod religio tanto sit perfectior quanto majorem habet paupertatem, sed quanto ejus paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter : posset enim esse quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam et obedientiam; et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Dominus dicit Matth., VI, 34 : *Nolite solliciti esse in crastinum*, non intelligitur quod nihil reservetur in futurum : hoc enim periculosum esse beatus Antonius in *Collationibus Patrum*, collat. II, cap. II, col. 526, t. 1, ostendit, dicens quod « privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibimet, unumve denarium superesse paterentur, et alia hujusmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. » Et ut Augustinus dicit in lib. *De oper. monach.*, cap. XXIII, § 29, col. 570, t. 6, « si hoc verbum Domini, *Nolite solliciti esse in crastinum*, » ita intelligatur, « ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare qui se per multos dies a conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum. » Et postea subdit : « An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores? » Et postea subdit, cap. XXIV, col. 571 : « Si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in crastinum, rectissime respondent : Cur ergo ipse Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur Apostoli sic indigentiæ sanctorum necessaria procurarunt? » Quod ergo dicitur : *Nolite solliciti esse in crastinum*, secundum Hieronymum, in hunc locum, col. 46, t. 7, sic exponitur : « Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio; futurorum curam, quæ incerta est, Deo relinquamus; » secundum Chrysostomum *hom.* XVI *Oper.* [1] *imperf.*, circa fin. « Sufficit labor quem pateris propter necessaria; noli superflue pro superfluis laborare; » secundum Augustinum lib. II *De serm. Domini in monte*, cap. XVII, col. 1294, t. 3, sic : « Cum aliquid boni operamur, non temporalia, quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus. »

Ad tertium dicendum, quod verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiæ, quæ habentur quasi propriæ, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt et

[1] Non est Chrysostomi.

(*a*) Begardi dicebant : 1. Quod habere aliquid in communi de perfectione Evangelicæ paupertatis diminuit; 2. quod Christus et apostoli nil in communi habuerunt; 3. quod nil, etiam in communi, apostoli potuissent habere, sine diminutione perfectionis, et sine peccato.

lasciviunt; non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, qua singuli indigent. Eadem enim est ratio quod singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, et quod communiter conserventur.

Ad quartum dicendum, quod Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibid. subdit : « Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire. » Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservandam.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus in I *Polit.*, cap. v et vi, dicit, panem et vinum, et alia hujusmodi, esse divitias naturales; pecunias vero divitias esse artificiales. Et inde est quod quidam philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibidem per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit, quod in idem redit habere pecuniam et alias res vitæ necessarias. Et tamen licet Dominus hujusmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est.

Conclusio. — Perfectioni religionis repugnat divitias vel facultates proprias habere, non autem eas in communi ad necessarios vitæ usus possidere.

ARTICULUS VIII.

Utrum perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim Eccle., iv, 9 : *Melius est duos esse simul quam unum : habent enim emolumentum societatis suæ.* Igitur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Præterea, Matth., xviii, 20, dicitur : *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.* Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quod vivere in congregatione sit melius quam ducere solitariam vitam.

3. Præterea, inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, et humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observantur in conversatione quam in solitudine : dicit enim Hieronymus *Ad Rusticum monachum*, *ep.* c. xxv, § 9, col. 1077, t. 1 : « In solitudine cito subrepit superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit; » e contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens, § 15, col. 1080 : « Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas [1] quantum acceperis, subjiciaris cui non vis, servias fratribus, præpositum monasterii timeas ut dominum, diligas ut parentem.» Ergo videtur quod religio in societate viventium sit perfectior ea quæ solitariam vitam agit.

4. Præterea, Dominus dicit Lucæ xi, 33 : *Nemo accendit lucernam, et in abscondito ponit, neque sub modio.* Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

5. Præterea, id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociabile, ut Philosophus dicit in I *Politic.*, cap. ii, a princ. Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

Sed contra est quod Augustinus, in lib. *De operibus monachorum*, cap. xxiii, § 29, col. 570, t. 6, « illos sanctiores » esse dicit « qui a conspectu hominum separati nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum. »

Respondeo dicendum, quod solitudo sicut et ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde et in *Collationibus Patrum*, collat. i, cap. vii, col. 489, t. 1, dicit abbas Moyses quod « pro puritate cordis solitudo sectanda est, » sicut et jejunia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni sed contem-

[1] « Vestiare quod acceperis. » Migne.

plationi, secundum illud Oseæ, II, 14 : *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor ejus.* Unde non congruit religionibus quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ sive corporalia, sive spiritualia; nisi forte ad tempus, exemplo Christi qui, ut dicitur Lucæ VI, 12 : *Exiit in montem solus orare, et erat pernoctans in oratione Dei.*

Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen quod id quod est solitarium debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti; et ideo solitudo competit contemplanti, qui jam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex solo divino munere, sicut patet de Joanne Baptista, qui fuit repletus *Spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ*; unde cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Lucæ I, 15. Alio modo per exercitium virtuosi actus, secundum illud ad Hebr. V, 14 : *Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.*

Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate dupliciter : uno modo quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda; unde Hieronymus dicit *Ad Rustic. monach.*, ut supra, § 9 : « Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas. » Secundo quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum; quia, ut dicit Gregorius XXX *Moral.*, super illud : *Cui dedi in solitudine domum*, cap. XVI, § 52, col. 553, t. 2, « quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? » Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis. Solitudo autem competit jam perfectis : unde Hieronymus dicit *Ad Rusticum monach.*, loc. cit. : « Solitariam vitam reprehendimus? minime, quippe quam sæpe laudavimus; sed de ludo monasteriorum hujusmodi volumus egredi milites, quos eremi dura rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint. »

Sicut ergo id quod jam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitariorum, si debite assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur; sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio jam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad secundum dicendum, quod dicitur I Joan., IV, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde ejus qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam; sed illi qui jam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIX *De civitate Dei*, cap. XIX, col. 647, t. 7, « a studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. » Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores: « Quæ sarcina si non imponatur, » ut Augustinus ibidem subdit, « vacandum est intuendæ veritati, » ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit in libro *De moribus Ecclesiæ*, cap. XXXI, § 66, col. 1337, t. 1, de his loquens: « Pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur et aqua contenti desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur. »

Ad quintum dicendum, quod homo non potest solitarius vivere dupliciter: uno modo quasi societatem humanam non ferens, propter animi sævitiam, et hoc est bestiale; alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inhæret : et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. II, a med., quod

« ille qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus, » id est, divinus vir.

Conclusio. — Religio solitariorum, si debite assumatur, simpliciter et per se perfectior est quam religio eorum qui vitam in societate degunt.

QUÆSTIO CLXXXIX.

DE RELIGIONIS INGRESSU.

(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ingressu religionis; et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum, debeant ingredi religionem; 2° utrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum; 3° utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere; 4° utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere; 5° utrum pueri sint recipiendi in religione; 6° utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu; 7° utrum presbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire; 8° utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam; 9° utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum; 10° utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum illi qui non sunt in præceptis exercitati, debeant ingredi religionem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant religionem ingredi nisi illi qui sunt in præceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta a juventute servasse. Sed a Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quod non sint ad religionem admittendi nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* III, l. II, § 3, col. 959, t. 2 : « Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quisque inchoat, ut ad magna perveniat. » Sed magna sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem præcepta sunt, quæ pertinent ad communem justitiam. Ergo videtur quod non debeant aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea, sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in Ecclesia, ita et religionis status. Sed, sicut Gregorius scribit Siagrio episcopo, lib. IX *Registri*, *epist.* CVI, col. 1031, t. 3, et habetur in *Decret.*, dist. XLVIII cap. « Sicut Neophytus, » col. 252 : « ordinate [1] ad ordines accedendum est. Nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus per abrupta quærit ascensum. Scimus autem quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suæ humore siccentur; ne si ante pondera, quam solidentur, accipiant, cunctam simul fabricam deponant. » Ergo videtur quod non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis [2] exercitati.

4. Præterea, super illud psalmi CXXX, *Sicut ablactatus est super matre sua*, dicit Glossa : « In utero matris Ecclesiæ primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur: inde quasi in utero ejusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes; deinde in lucem educimur, dum per baptismum regeneramur; deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur, et lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur, et lacte simplicis doctrinæ nutrimur proficiendo, donec jam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris, id est, a simplici doctrina, ubi prædicatur Verbum caro factum, accedamus ad Verbum in principio apud Deum. » Et postea subdit: « Quia nuper baptizati in sabbato sancto quasi manibus Ecclesiæ gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur, non jejunatur, non media nocte surgitur; postea Spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt jejunare et alia difficilia servare. Multi vero hunc ordinem perverterunt, ut hæretici, et schismatici, se ante tempus a lacte separantes : unde extinguuntur. » Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori observantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint hæretici vel schismatici.

[1] Plenius in textu D. Gregorii.

[2] Parm. addit : « sint. »

3. Præterea, a prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur essendi consequentia ; quicumque enim servat consilia, servat et præcepta ; sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut a prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

Sed contra est quod Dominus Matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam ; dicitur enim Lucæ, v, 28, quod *relictis omnibus, secutus est eum*. Non ergo est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum quam transeat ad perfectionem consiliorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem ; quod quidem fit inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis in terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio charitatis, sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quod religionis observantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi ; sicut patet quod per jejunium, vigilias, et obedientiam, et alia hujusmodi, retrahitur homo a peccatis gulæ, et luxuriæ, et a quibuscumque aliis peccatis.

Et ideo religionem ingredi non solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis ut ad majorem perfectionem perveniant ; sed etiam his qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent, et perfectionem assequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus dicit *Super Matth.*, cap. XIX, v. 20, col. 137, t. 7 : « Mentitur adolescens, dicens : *Hæc omnia servavi a juventute mea.* Si enim hoc quod positum est in mandatis : *Diliges proximus tuum sicut teipsum*, opere complesset, quomodo postea audiens : *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, tristis recessisset? » Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantum ad perfectam observantiam hujus præcepti. Unde Origenes *Super Matth.*, tom. XV, col. 1294, t. 3, dicit quod « scriptum est in Evangelio [1] secundum Hebræos, quod cum Dominus dixisset ei : *Vade, vende omnia quæ habes*, cœpit dives scalpere caput suum : et dixit ad eum Dominus : Quomodo dicis : Feci legem et Prophetas, cum scriptum sit in lege, *Diliges proximum tuum sicut teipsum?* et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos? Itaque Dominus redarguens eum dicit : *Si vis perfectus esse, vade*, etc. Impossibile est enim implere mandatum, quod dicit : Diliges proximum tuum sicut teipsum, et esse divitem, et maxime tantas possessiones habere. » Quod est intelligendum de perfecta impletione hujus præcepti. Imperfecte autem et communi modo verum est eum observasse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum charitatis consistit, ut supra habitum est. Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens ; quia facilius convertuntur ad religionem peccatores quam illi qui de sua innocentia præsumunt : quibus dicit Dominus, Matth., XXI, 31 : *Publicani et meretrices præcedent vos in regnum Dei.*

Ad secundum dicendum, quod summum et infimum tripliciter accipi possunt : uno modo in eodem statu et in eodem homine, et sic manifestum est quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens, toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat ; alio modo per comparationem ad diversos status ; et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat ; sicut non oportet ut quicumque vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur : tertio modo quantum ad diversas personas : et sic manifestum est quod unus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum ad quod

[1] Ex veteri versione, aliquibus mutatis vel interjectis verbis.

alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit[1] II *Dialog.*, cap. I, col. 128: « Omnes agnoscant a quanta Benedictus puer conversationis gratia, et perfectione cœpisset. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, ordines sacri præexigunt sanctitatem; sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Unde pondus ordinum imponendum est parietibus jam per sanctitatem desiccatis; sed pondus religionis desiccat parietes, id est, homines, ab humore vitiorum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit, « quosdam hæreticos et schismaticos hunc ordinem pervertere, » manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim: « Hic vero se servasse, » scilicet prædictum ordinem, « dicit, constringens se maledicto. Sic non modo in aliis fui humilis; sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam: quia prius nutritus fui lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem angelorum, id est, ad Verbum quod est in principio apud Deum. » Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum sanctum interius ad hoc instigentur, ut difficilia propria voluntate assumant. Unde et post Pentecosten post receptionem Spiritus sancti jejunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit *Super Lucam*, cap. I, v. 15, § 33, col. 1627, t. 2: « Non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur. » Et Gregorius dicit in *Hom. pentecostes*, XXX *in Evang.*, § 8, col. 1225, t. 2: « Implet citharœdum puerum, et Psalmistam facit: implet puerum abstinentem, et judicem sanum facit: » et postea subdit: « Nulla ad discendum mora agitur, in omne quod voluerit; mox enim ut tetigerit, mentem docet. » Et, sicut dicitur Eccle., VIII, 8, *Non est in hominis potestate prohibere Spiritum*: et Apostolus I ad Thessal., V, 19, monet, *Spiritum nolite extinguere*: et Act., VII, 51, contra quosdam dicitur: *Vos semper Spiritui sancto resistitis.*

Ad quintum dicendum, quod præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum et consiliorum, scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis præcepta servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. Alia vero sunt præcepta secundaria; quæ ordinantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus præcepta charitatis observari non possint omnino. Sic ergo perfecta observantia præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Observantia vero præceptorum charitatis secundum communem modum, et similiter alia præcepta, comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium; quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia; non tamen oportet quod tempore; quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. Observantia vero præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto, « natura » enim, ut Boetius dicit, lib. III *De consolat.*, prosa X, col. 765, t. 1, « a perfectis sumit initium. » Nec tamen oportet quod prius observentur præcepta sine consiliis, et postea cum consiliis: sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam homo, vel quod prius sit conjugatus quam virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet præcepta in sæculo quam transeat ad religionem: præsertim quia conversatio sæcularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

CONCLUSIO. — Illis qui in divinis præceptis exercitati sunt, ad majorem perfectionem consequendam, illis vero qui in divinorum præceptorum observatione exercitati non sunt, ad vitanda peccata, et ad aliquem perfectionis gradum assequendum, utilis est religiosi instituti assumptio.

[1] « Quatenus omnes agnoscerent Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione cœpisset. » Migne. — Vide l. II *Dialogi*, t. 66 latinorum Patrum.

ARTICULUS II.

Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religioris astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati Benedicti, cap. LVIII, col. 804, et secundum statutum Innocentii IV [1], cap. « Nullus », *De regularib. et trans.*, etc., qui etiam prohibuit ante annum probationis completum eos per professionem religioni astringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in sæculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Præterea, Gregorius in *Regist.*, lib. I, ind. IX, *epist.* XLVII, col. 510, dicit, et habetur in *Decret.*, dist. XLV, cap. « De Judæis, » col. 235, quod « Judæi non vi, sed libera voluntate, ut convertantur, suadendi sunt. » Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ : unde Exodi, XXI, 33, dicitur : *Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum.* Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

Sed contra est quod in psal. LXXV, 12, dicitur : *Vovete et reddite Domino Deo vestro;* ubi dicit Glossa ord., col. 964, t. 1, quod quædam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas, et hujusmodi. Ad hæc ergo vovenda nos invitat [2]. Sed sacra Scriptura non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est cum de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum, est laudabilius quam si sine voto fiat, tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quamdam excellentiam inter virtutes; tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum; et sicut peccatum est gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate firmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum, est secundum se laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est religionis votum: unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio; et tale votum debet præcedere annus probationis, ut probat objectio. Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum; et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda; quinimo, ut Augustinus dicit *Ad Armentarium et Paulinam*, *ep.* CXXVII, § 8, col. 487, t. 2, « felix est necessitas quæ in meliora compellit. »

Ad tertium dicendum, quod vovere religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora ; et ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti; sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum gravius peccant.

CONCLUSIO. — Decens et laudabile est aliquos ad religionis ingressum voto se obligare.

ARTICULUS III.

Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare religionem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in *Dec.*, XXII, quæst. II, cap. I, col. 1060 : Gonsaldus presbyter quondam in infirmitate fervore passionis pressus, monachum se fieri

[1] Parm. : « Innocentii III. »

[2] Parm. : « invitat nos sacra scriptura. »

promisit, non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit: at postquam convaluit, se monachum negavit fieri. » Et postea subditur : « Judicamus, et auctoritate apostolica præcipimus, ut præfatus presbyter beneficium et altaria recipiat, et quiete retineat. » Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Præterea, nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius ; sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Præterea, per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium Terræ sanctæ : quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quod votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed contra est quod dicitur Eccle., v, 3 : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Et super illud psal. LXXV : *Vovete et reddite Domino Deo vestro*, dicit Glossa : « Vovere voluntati consulitur ; sed post voti promissionem redditio necessario exigitur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit in *Epistola* [1] *ad Bonifacium*, cap. « Viduas, » XXVII, col. 1372, quæst. I. « Si inter homines bonæ fidei solent contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit ? » Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat.

Manifestum est autem quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet. Unde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi secundum quod se voto obligare intendit ; ita scilicet quod si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit, ingredi, legitimo impedimento cessante ; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

Ad primum ergo dicendum, quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de jure in monasterio remanere, et Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset ei consulendum quod omnibus dimissis, religionem intraret. Unde extrav. *De voto et voti redemptione*, cap. « Per tuas, » consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut « si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiæ resignaret, et redderet Altissimo vota sua. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est cum de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur : et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam ; si vero se intendit specialiter obligare ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum obligationis suæ.

Ad tertium dicendum, quod votum religionis, cum sit perpetuum, est majus quam votum peregrinationis Terræ sanctæ, quod est temporale : et, sicut Alexander III dicit, et habetur extrav. *De voto et voti redempt.* cap. « Scripturæ, » « reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare. » Rationabiliter autem dici potest quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis, homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud Daniel. IV, 24 : *Peccata tua eleemosynis redime*, multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis

[1] Videtur esse Gregorii III ad Bonif., Mogunt. scripta. — Parm. autem affert : « Innocent. I, *ep.* II, *ad Vitricium*, can. 13, t. 2. Concil., et Zachariam Papam, *ep.* VII, *ad Pepin.*, cap. XXI, t. 6. »

ingressum, quæ præcedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur in *Decret.* XXXIII, qu. I, cap. Admonere, col. 1512, sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* VIII, l. II, § 16, col. 1037, t. 2. Unde legitur in *Vitis Patrum*, lib. VI, libello I, § 9, col. 994, t. 1, quod eamdem gratiam consequuntur religionem intrantes quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio Terræ sanctæ, quantum [1] ad promotionem in bonum, qua præponderat absolutioni a pœna.

Conclusio. — Tenetur is religionem intrare, qui ad hoc voto se obligavit.

ARTICULUS IV.

Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi quam post ingressum exire, secundum illud II Petr., II, 21 : *Melius erat illis veritatem* * *non cognoscere, quam post agnitam retro ire*; et Luc., IX, 62, dicitur : *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est. Ergo etiam tenetur perpetuo remanere [2].

* *Non cognoscere viam justitiæ, quam post agnitionem retrorsum converti.*

2. Præterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur, et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis post religionis ingressum egreditur, et ad sæculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, et provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

3. Præterea, votum religionis reputatur votum perpetuum : et ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum est. Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

Sed contra est quod votum professionis propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, præexigit annum probationis, qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuo ibi remanere.

Respondeo dicendum, quod obligatio voti ex voluntate procedit. Nam vovere voluntatis est, ut Augustinus dicit in *Psal.* LXXV, § 16, col. 967, t. 4. In tantum ergo fertur obligatio voti, inquantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si ergo vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur. Si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundum formam juris communis ; quæ est ut ingredientibus detur annus probationis. Unde non tenetur perpetuo in religione manere [3].

Ad primum ergo dicendum, quod melius est intrare religionem animo probandi quam penitus non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire vel respicere, nisi quando prætermittit id [4] ad quod se obligavit : alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id facit, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum; et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex ejus parte, non autem activum ex parte exeuntis, quia fecit quod licitum erat facere [5], et quod expediebat : propter rationabilem causam, puta infir-

[1] Parm. : « quæ quantum ad promotionem in bonum, præponderat absolutioni a pœna. »
[2] Parm. : « permanere. »
[3] Parm. : « permanere. »
[4] In Parm. deest : « et. »
[5] Parm. addit : « ei. »

mitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit : et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere, non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

Conclusio. — Obligatio voti non ulterius extenditur, quam voluntas et intentio voventis; proinde utrum ad perpetuitatem permanendi in religione se extendat vel non extendat votum ingrediendi religionem, ex voluntate et intentione voventis est statuendum.

ARTICULUS V.

Utrum pueri sint recipiendi in religione.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione. Quia extra, *De regularibus et transeuntibus ad religionem* dicitur, cap. I : « Nullus tondeatur , nisi legitima ætate et spontanea voluntate. » Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfecte usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

2. Præterea, status religionis videtur esse status pœnitentiæ : unde et religio dicitur a religando, vel a reeligendo, ut Augustinus dicit X *De civ. Dei*, cap. III, col. 280 , t. 7. Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

3. Præterea, sicut aliquis obligatur juramento, ita et voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento, ut habetur in *Decret.*, XXII, quæst. v, cap. « Pueri, » et cap. « Honestum, col. 1156. Ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea, illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione quæ posset juste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus : dicitur enim in *Decr.*, XX, quæst. II, cap. II, col. 1104, quod « si puella ante duodecim annos ætatis sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. » Illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere vel obligare.

Sed contra est quod dicit Dominus, Matth., XIX, 14 : *Sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire* ; quod exponens Origenes *Super Matth.*, tom. XV, col. 1274, t. 3[1], dicit quod « discipuli Jesu, priusquam discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit; et hoc votum habet efficaciam ex jure divino. Quod tamen dupliciter impediri potest uno modo per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra, *De regularibus et transeuntibus ad religionem*, cap. «Sicut tenor.» Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis per quem sint doli capaces : quem quidem pueri habent ut frequentius circa quartum decimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis ; in quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat qui non est propriæ potestatis; puta si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante domino : potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in *Decr.*, dist. LIV, cap. « Si servus, » col. 298. Et quia pueri vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere, Num., XXX.

Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto ; si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantum in se est, ex suo voto ; tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit ; quia ordinatio legis, qua unus homo subditur

[1] Plenius, et verbis paulo mutatis in textu Origenis.

alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum.

Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum vel religiosum : quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ propter solemnitatem, quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum ut faciat proficientem jam esse religiosum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem ; sicut de Joanne Baptista legitur Lucæ I, 80, quod *puer crescebat et confortabatur spiritu, et erat in desertis.* Unde, sicut Gregorius dicit in II *Dialog.*, cap. III, col. 140[1], « B. Benedicto romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt, » quod est valde expediens secundum illud Thren. III, 27 : *Bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua.* Unde et communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

Ad primum ergo dicendum, quod legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate ; sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad secundum dicendum, quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est, et secundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur ; ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, inquantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod pueri sicut non coguntur ad jurandum, sicut Canon dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel juramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis ; sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

[1] Vide l. II *Dialogi* in t. 66 latinorum Patrum in prœmio ad opera S. P. Benedicti.

Ad quartum dicendum, quod Num., XXX, non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voveat absque consensu parentum ; potest tamen revocari a parentibus : ex quo patet quod non peccat vovendo ; sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque præjudicio auctoritatis paternæ.

CONCLUSIO. — Quamquam ante annos pubertatis pueri voto religionis communiter non teneantur, possunt tamen et laudabile est eos in religionem recipi, ut in ea exerceantur tamquam in arte, quam post annos pubertatis, accedente rationis usu professuri sunt.

ARTICULUS VI.

Utrum propter obsequium parentum debeat aliquis retrahi ab ingressu religionis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti, quod datur de honoratione parentum, Exod., XX ; unde et Apostolus dicit[1] ad Tim. V, 4 : *Si qua vidua filios aut nepotes habet: discat primum domum suam regere et mutuam vicem reddere parentibus.* Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quod non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. Præterea, major videtur esse subjectio filii ad parentes[2] quam servi ad dominum ; quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet per Gen., IX. Sed servus non potest prætermittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat ; sicut[3] habetur in *Decr.*, dist. LIV, cap. « Si servus, » col. 298. Ergo multo minus potest filius obsequium patris prætermittere, ut ingrediatur religionem.

3. Præterea, majori debito obligatur aliquis parentibus quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi : dicit enim Gregorius in *Regist*, lib. VIII, indict. I, *epist.* V, col. 909, t. 3, et habetur in *Decr.*, dist. LIII, col. 289, cap. » Legem, »

[2] Parm. : « patrem. »
[3] Parm. : « quod habetur. »

quod « hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a negotiis publicis fuerint absoluti. » Ergo videtur quod multo minus filii possunt religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

Sed contra est quod Matth., IV, 22, dicitur, quod Jacobus et Joannes, *relictis retibus et patre, secuti sunt* Dominum. Ex quo, ut Hilarius dicit, cap. III *Super Matth.*, § 6, col. 931, t. 1, « docemur Christum secuturi, et sæcularis vitæ sollicitudine, et paternæ domus consuetudine non teneri. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum hujusmodi: et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermissa cura filiorum, id est non proviso qualiter educari possint. Dicitur enim I ad Tim. V, 8, quod *si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior*.

Per accidens tamen parentibus convenit ut a filiis adjuventur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est, quod parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si vero non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra præceptum parentum, quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt divini obsequii: et magis est obtemperandum Patri, spiritum, ut vivamus, quam parentibus carnis, ut Apostolus dicit ad Hebr., XII, 9. Unde Dominus, ut legitur Matth., VIII, et Lucæ, IX, reprehendit discipulum, qui nolebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ : erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit, *Hom.* XXVIII *in Matth.*, a med .

Ad primun ergo dicendum, quod præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet: quia etiam illi qui in sæculo vivunt, diversimode parentes honorant secundum eorum conditionem.

Ad secundum dicendum, quod, quia servitus est in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona possit disponere: servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subjectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere, transferendo se ad obsequium Dei: quod maxime pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite prætermittere, facultate existente, et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite prætermittere ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest; ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis secundum jura civilia, lib. Ob æs, cap. « de Actionib et Obligation., » in *syntagmate juris*, lib. XIV, cap III, num. 12, non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniae. Unde licite potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare: nec tenetur in sæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Ubi parentes in tanta fuerint necessitate, ut eis aliter subveniri non possit quam per filiorum obsequium, non licet filiis, prætermisso parentum temporali obsequio, religionem intrare.

ARTICULUS VII.

Utrum presbyteri curati possint licite religionem ingredi.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem ingredi. Dicit enim Gregorius in *Pastor.*, part. III, cap. IV, admonit. V, col. 54, t. 3, quod « ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cum dicitur: Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum ma-

num tuam ;» et subdit: « Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conservationis accipere. » Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quod non liceat ei, prætermissa cura animarum, religionem intrare.

2. Præterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

3. Præterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Hujusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, et archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare et confessiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem

Sed contra est quod in *Decr.* X, qu. II, cap. « Duæ sunt leges,» col. 1093, dicitur : « Si quis clericorum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonia salvare se voluerit, etiam episcopo suo contradicente, est liber nostra auctoritate. »

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemni ad vacandum divinis obsequiis competit proprie episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi præsulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani Pontificis, ut habetur extra, *De reg. et transeuntibus ad relig.*, cap. « Licet. » Archidiaconi autem et presbyteri curati possunt libere abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quod archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

Ad primum ergo dicendum, quod presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent archidiaconatum, vel parochiam; non autem obligaverunt se ad hoc quod perpetuo archidiaconatum vel parochiam teneant.

Ad secundum dicendum, quod sicut Hieronymus dicit *Contra Vigil.*, § 15, col. 351, t. 2: « Quamvis[1] a te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur, » scilicet religiosi, « de quibus argumentaris, et dicis. Si omnes se clauserint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? quis sæculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens quis esse poterit? Et virginitas non erit approbanda; si enim omnes virgines fuerint, nuptiæ non erunt, interibit humanum genus. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur .« Patet ergo quod hic timor stultus est; puta si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret[2].

Conclusio. — Licet archidiaconis et presbyteris curam deserere animarum et ad religionem transire, non autem episcopis inconsulta sedis apostolicæ auctoritate.

ARTICULUS VIII.

Utrum liceat de una religione transire ad aliam.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus ad Hebr., x, 25: *Non deserentes collectionem nostram, sicut consuetudini est quibusdam*, Glossa.: « Qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria præsumptione a peccatoribus vel imperfectis, ut justi videantur, recedunt. » Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Præterea, professio monachorum est arctior quam professio regularium canonicorum, ut habetur extra, *De statu monach. et can. reg.*, cap. « Quod Dei timorem.» Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum mona-

[1] « Nec a suo studio monachi deterrendi sunt a te lingua viperea et morsu sævissimo de quibus argumentaris. » Migne. Cætera ut in D. Thoma.

[2] Deest solutio ad tertium in Mss. et edit. omnibus. Edit. Patav. : « Ad tertium patet solutio ex dictis. »

chorum: dicitur enim in *Decr.* XIX, qu. III, cap. II, col. 1095: « Mandamus, et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publice lapsus fuerit, monachus efficiatur. » Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam majorem.

3. Præterea, tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licite illud implere; sicut si aliquis vovit continentiam servare etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest transire de una religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in sæculo: quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

Sed contra est quod dicitur in *Decr.*, XX, qu. IV, cap. I, col. 1108: « Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerint, ibidemque commanere decreverint, synodus concedit; » et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

Respondeo dicendum, quod transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile; tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur; tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, cæteris paribus. Unde in *Collationibus Patrum*, collat. XIV, cap. V, col. 959, t. 1, abbas Nesteros dicit: « Unicuique utile est ut secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam a sua, quam elegit semel, professione discedat. » Et postea subdit, cap. VI, rationem assignans: « Impossibile namque est unum et eumdem hominem simul universis fulgere virtutibus: quas si quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnes sequitur, nullam integre consequatur. » Diversæ enim religiones præeminent secundum diversa virtutum opera.

Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem zelo perfectioris religionis; quæ quidem excellentia, ut supra dictum est, non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur; secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundo, propter declinationem religionis a debita perfectione; puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur. Unde in *Collationibus Patrum*, collat. XIX, cap. IV, etc., col. 1130, t. 1, abbas Joannes de seipso dicit, quod a vita solitaria, in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica cœperat declinare et laxius observari. Tertio, propter infirmitatem vel debilitatem; ex qua interdum provenit quod non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris.

Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris judicium requirendum, ut habetur extra, *De regularibus et transeuntibus ad religionem*, cap. « Licet. » Similiter requiritur superioris judicium in secundo casu. In tertio casu etiam est necessaria dispensatio.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuose ut justi videantur, sed devote, ut justiores fiant.

Ad secundum dicendum, quod utraque religio, scilicet monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitæ contemplativæ: inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis, ad quæ ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit ut sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit ut sint clerici, ut habetur in *Decretis*, causa XVI, qu. I, c. « Nemo potest, » et c. « Alia causa, » col. 991. Et ideo quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi *Ad Rusticum monachum*, *epist.* CXXV, § 17, col. 1082, t. 1: « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis; »

non autem e converso, ut habetur in *Decr.*, XIX, quæst. III, in decr. inducto. Sed si monachi sint clerici sacris ministeriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine; et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur XIX, quæst. III., cap. « Statuimus, » col. 1095.

Ad tertium dicendum, quod votum solemne, quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex, quo quis astringitur majori religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur sicut post votum solemne. Et ideo ille qui jam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando religionem majorem.

Conclusio. — Quamquam minori laude dignum sit de una religione in aliam transire, licet tamen hoc facere, vel perfectioris religionis zelo, vel ubi contigerit religionem declinare, vel propter infirmitatem, non tamen absque superioris licentia, et auctoritate.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandam.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam. Mandat enim beatus Benedictus in *Regula* sua, cap. LVIII, col. 803, quod « venientibus[1] ad religionem non sit facilis præbendus ingressus : sed probandum est an spiritus ex Deo sint ; » et hoc etiam docet Cassianus in lib. IV *De institutis cænobiorum*, cap. III, col. 154, t. 1. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

2. Præterea, Matth., XXIII, 15, Dominus dicit : *Væ vobis, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cum factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplo quam vos.* Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Præterea, nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad ejus detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque sunt obligati ad majorem religionem. Ergo videtur quod non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed contra est quod dicitur Exod., XXVI : *Cortina*[2] *cortinam trahat.* Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

Respondeo dicendum, quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur. Dicitur enim Jacobi, ult., 20 : *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam ejus a morte, et operiet multitudinem peccatorum* ; et Dan., XII, 3, dicitur quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.*

Posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret: quod prohibetur in *Decr.*, XX, quæst. III, cap. « Præsens, » col. 1106. Secundo, si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut habetur in *Dec.* I, quæst. II, cap. « Quam pio, » col. 541. Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in sæculo, nutriens eum ad religionem, vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio, si mendaciis eum alliciat : imminet enim sic inducto periculum ne cum se deceptum invenerit, retrocedat, et sic fiant *novissima illlius hominis pejora prioribus*, ut dicitur Luc., XI, 26.

Ad primum ergo dicendum, quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur; et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hilarium, cap. XXIV *In Matth.*, § 5, col. 1049, t. 1, verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Judæorum, quo post Christi prædicationem Gentiles vel etiam Christianos ad Judaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios, quia scilicet peccata pristina, quæ commiserunt in Judaismo, eis non dimittuntur, et nihilominus incurrunt Judaicæ perfidiæ reatum: et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem, in hunc loc. Matth., col. 179, t. 7, hoc refertur ad Judæos

[1] « Noviter veniens quis ad religionem non ei facilis tribuatur ingressus; sed, sicut ait Apostolus : *Probate spiritus si ex Deo sint.* »

[2] Non invenitur iste textus.

etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad Judaismum convertebatur « dum erat gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum, et gentilis factus, quasi prævaricator pœna majori fit dignus. » Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non est vituperabile, sed hoc solum quod aliquis ei qui convertitur [1] det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

Ad tertium dicendum, quod in majori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad majorem religionem transeat; nisi sit aliquid speciale quod impediat, puta infirmitas, vel spes majoris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum majoris religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, et hoc cum dispensatione superioris.

Conclusio. — Laudabile et admodum meritorium est, ex charitate et veraciter ad religionem aliquos inducere.

ARTICULUS X.

Utrum sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturna deliberatione præcedente.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturna deliberatione præcedente. Dicitur enim I Joann., IV, 1: *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint.* Sed quandoque propositum religionis intrandæ [2] non est ex Deo, cum freqenter per exitum religionis dissolvatur : dicitur enim Act., V, 39: *Si* hoc consilium *ex Deo est, non poteritis dissolvere illud.* Ergo videtur quod magna examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Præterea, Proverb., XXV, 9 dicitur : *Causam tuam tracta cum amico tuo.* Sed maxime videtur hominis esse causa quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. Præterea, Dominus Lucæ, XIV, 29, inducit similitudiuem de homine, qui vult turrim ædificare, quod *prius sedens computat sumptus qui necessarii sunt, si habeat ad perficiendum*, ne insultetur ei *quia hic homo cœpit ædificare et non potuit consummare.* Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Augustinus dicit in *Epist.* CCXLIII, *ad Lætum*, § 2, col. 1055, t. 2, nihil est aliud quam, « ut renuntiet unusquisque omnibus quæ sunt ejus. » Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt et similiter alias religionis observantias portare, in cujus figura I Reg., XVII, dicitur, quod David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat usum. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione præmissa, et multorum consilio habito.

Sed contra est quod dicitur Matth., IV, quod ad vocationem Domini Petrus et Andreas *continuo relictis retibus, secuti sunt eum*; ubi Chrysostomus dicit *Super Matthæum, hom.* XXIV : « Talem obedientiam Christus quærit a nobis, ut neque instanti temporis moremur. »

Respondeo dicendum, quod diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis dubiis ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. III. In his autem quæ sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari : primo quidem ipse religionis ingressus secundum se ; et sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum; et qui de hoc dubitat, quantum est in se derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit in lib. *De verbis Dom.*, *serm.* C, col. 604, t. 5 : *Vocat te Oriens*, id est, Christus, *et tu attendis Occidentem*, id est hominem mortalem et errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires ejus qui est religionem ingressurus : et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis; quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ, secundum illud Isa., XL, 31 : *Qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, sicut aquilæ: current, et non laborabunt, ambulabunt, et non deficient.* Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta in-

[1] Parm. : « convenitur. »

[2] Parm. : « religionem intrandi. »

firmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi, in his requiritur deliberatio et consilium cum his de quibus speratur quod prosint et non impediant. Unde dicitur Eccli., XXXVII, 12 : *Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum injusto de justitia;* quasi dicat, non; unde sequitur : *Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit in *Epist.* LIII *ad Paulin.*, § 10, col. 549, t. 1 : « Festina, quæso te, et hærentis in salo naviculæ funem magis præcide quam solve. » Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat; et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur : *Probate spiritus si ex Deo sint*, locum habet in his quæ dubia sunt, utrum spiritus Dei sint, sicut dubium potest esse his qui jam sunt in religione, utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat. Et ideo debent accedentem probare, utrum divino Spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde ejus exortum sit a spiritu Dei, cujus est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quod aliqui retrocedunt : non enim omne quod a Deo est, incorruptibile est, alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundum illud Isaiæ, XLVI, 10 : *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrum sit a Deo, quia « certa discussione non eget, » ut dicit Glossa super illud I ad Thessal., ult., *Omnia probate.*

Ad secundum dicendum, quod sicut *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur ad Galat., V, 17, ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Michææ, VII, 6 : *Inimici hominis domestici ejus.* Unde Cyrillus [1] exponens illud Luc., IX, 6 : *Permitte me renuntiare his qui domi sunt*, dicit : « Quærere renuntiare his qui domi sunt ostendit quod utcumque divisus sit. Nam communicare proximis, et consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcumque languentem et retrocedentem. Propter quod audit a Domino : Nemo, cum posuerit manum ad aratrum, et aspexerit retro , habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro qui dilationem quærit occasione redeundi domum, et cum propinquis conferendi. »

Ad tertium dicendum, quod per ædificationem turris significatur perfectio christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere sumptus vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat; sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet, vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit; sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quæ possidet; quia nisi abrenuntiaverit, quod est sumptus habere, *non potest*, ut ibidem subditur, *Christi esse discipulus*, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis ex multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit, VIII *Confess.*, cap. XI, t. 1 : « Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiæ, honeste blandiens ut venirem, neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellæ, ibi juventus multa, et omnis ætas, et graves viduæ, et virgines anus. Et irridebat me irrisione hortatoria, quasi diceret : Tu non poteris quod isti, quod istæ? An isti et istæ in semetipsis possunt, ac non in Domino Deo suo? Quid in te stas, et non stas? Projice te in eum; noli metuere : non se subtrahet, ut cadas ; projice te securus, excipiet et salvabit te. »

Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum ; quia « arma Saulis, » sicut Glossa [2] dicit, « sunt legis sacramenta, tamquam onerantia ; »

[1] Habetur in *Catena aurea* D. Thomæ.

[2] Parm. : « *interlin.* in illud Reg., 17 : *Et deposuit ea.* »

religio autem est suave jugum Christi : quia ut Gregorius dicit in IV *Moral.*, cap. XXXIII, § 66, col. 673, t. 2, « quid gravementis nostræ cervicibus imponit, qui vitari omne desiderium quod perturbat præcipit, qui declinari laboriosa mundi hujus itinera monet? » Quod quidem suave jugum super se tollentibus, refectionem divinæ fruitionis repromittit et sempiternam requiem animarum; ad quam nos perducat ipse qui promisit, JESUS Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.

Conclusio. — Religionem ingredi cogitanti, virum aliquem prudentem consulere ac mature deliberare licet, non quidem de religionis ingressu an bonus sit, quia certum est eum esse bonum, neque etiam de propriis viribus, si quidem in divino auxilio talis confidere debet, sed de aliqua corporis infirmitate, vel de debitorum oneribus, vel etiam cujus potissimum religionis institutum sit assumpturus.

SECUNDA SECUNDÆ PARTIS

FINIS.

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

PARS TERTIA.

PROLOGUS.

Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus, teste angelo, «*populum suum salvum faciens a peccatis eorum*, » viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus; necesse est ut ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis ejus humano generi præstitis nostra consideratio subsequatur.

Circa quam 1° considerandum occurrit de ipso Salvatore; 2° de sacramentis ejus, quibus salutem consequimur; 3° de fine immortalis vitæ, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus.

Circa primum duplex consideratio occurrit : prima est de ipso Incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quæ per ipsum Salvatorem nostrum, idest, Deum incarnatum, sunt acta et passa.

QUÆSTIO PRIMA.

DE CONVENIENTIA INCARNATIONIS.

(In sex articulos divisa.)

Circa primum tria consideranda occurrunt : primo quidem de convenientia Incarnationis Christi; secundo de modo unionis Verbi incarnati; tertio, de his quæ consequuntur hanc unionem.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum conveniens fuerit Deum incarnari ; 2° utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis; 3° utrum si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset; 4° utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale; 5° utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi; 6° utrum ejus Incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari (*a*). Cum enim Deus ab æterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab æterno fuit. Sed Deus ab æterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

2. Præterea, quæ sunt in infinitum distantia, inconvenienter junguntur; sicut inconveniens junctura esset, si quis pingeret imaginem, in qua humano capiti cervix jungeretur equina. Sed Deus et caro in infinitum distant; cum Deus sit simplicissimus, caro autem [1] composita, et præcipue humana. Ergo inconveniens fuit quod Deus carni uniretur humanæ.

3. Præterea, sicut [2] distat corpus a summo spiritu, sic malitia a summa bonitate. Sed omnino inconveniens esset quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conveniens quod summus spiritus increatus corpus assumeret.

4. Præterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo, et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum qui totius mundi curam gerit, tota [3] universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quod « intra corpusculum vagientis infantiæ lateat, cui parva putatur universitas; et tamdiu a sedibus suis absit ille regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur, » ut Volusianus scribit *ad Augustinum*, *Ep.* CXXXV, § 2, col. 513, t. 2, op. Aug.

Sed contra, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei : ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli Rom., I, 20 : *Invisibilia* Dei *per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed, sicut Damascenus dicit in princ. III lib. *De orthod. fide*, cap. I, col. 983, t. 1, per Incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, et sapientia, et justitia, et potentia Dei, vel virtus. Bonitas « quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; justitia vero, quoniam homine victo, non alio [4] quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi pretii decentissimam solutionem; potentia vero sive virtus infinita, quia nihil est majus quam Deum fieri hominem. » Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

Respondeo dicendum, quod unicuique rei conveniens est illud quod competit ei secundum rationem propriæ naturæ; sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc ei convenit inquantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est bonitas [5] ut patet per Dionysium, I cap. *De div. nomin.*, § 3, 4, etc., col. 590, t. 1. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, IV cap. *De div. nom.*, § 1, col. 694, t. 1. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturæ communicet; quod quidem maxime fit per hoc quod « naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne, » sicut dicit Augustinus, XIII *De Trin.*, cap. XVII, col. 1031, t. 8. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quod Incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab æterno non [6] fuit; sed per hoc quod novo modo se creaturæ univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens, ut creatura, quæ secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo sicut creatura [7] cum prius non esset, in esse producta est, ita convenienter cum prius non esset unita Deo in persona, postmodum ei fuit unita.

[1] In Parm, : « maxime, » non autem in codic.
[2] In Parm. : « sic distat... sicut. »
[3] Parm. addit : « rerum. » — [4] Nicolai : « ab alio. »
[5] Parm. : « Natura Dei est essentia bonitatis. »
[6] In Parm. deest : « non. »
[7] In Parm. : « sicut creatura incœpit esse cum prius non esset. »

(*a*) Quidam, ut ex consilio chalcedonensi conjicitur (art. I), Deum incarnari esse Deo indignum asseruerunt. — Cæterum ipsi Catholici aliquando nomen Incarnationis formidavere, propter Apollinarem et Arium, qui Verbum Dei volebant carnem quidem, seu corpus humanum sine anima assumpsisse, non vero naturam humanam integram. A multis nihilominus sæculis apud Patres et theologos usus invaluit, ut vox Incarnationis reconditum inhumanationis verbi Dei mysterium significaret. Joannes Evangelista dixerat : *Et verbum caro factum est*. Inde, probabiliter, vox Incarnatio.

Ad secundum dicendum quod uniri Deo in unitate personæ, non fuit conveniens carni humanæ secundum conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatem ipsius; conveniens tamen fuit Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis ejus, ut sibi eam uniret pro salute humana.

Ad tertium dicendum, quod quælibet alia conditio, secundum quam creatura quæcumque differt a Creatore, a Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata. Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis et incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas. Et similiter malum pœnæ a Dei justitia est introductum propter gloriam Dei. Malum vero culpæ committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ et ab ordine divinæ bonitatis. Et ideo Deo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et pœnalitati subjectam; non autem fuit ei conveniens assumere malum culpæ.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus respondet in *Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, c. II, col. 517, t. 2, « non habet hoc christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanæ, ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit : hominum enim iste sensus est, nihil nisi corpora valentium cogitare. » § 8 : « Deus autem non mole, sed virtute magnus est. Unde magnitudo virtutis ejus nullas in angusto sentit angustias. » § 7 : « Nec est incredibile, si verbum hominis transiens simul auditur a multis, et a singulis totum, quod Verbum Dei permanens simul ubique sit totum. » Unde nullum inconveniens sequitur Deo incarnato.

Conclusio. — Cum ipsa Dei natura sit essentia bonitatis, atque ad rationem boni pertineat, ut se aliis communicet; perspicuum est decuisse Deum summo modo se creaturis communicare, quod in opere incarnationis impletum est.

ARTICULUS II.

Utrum necessarium fuerit ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari. Verbo Dei, cum sit Deus perfectus, ut in primo habitum est, nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo Verbum Dei incarnatum humanam naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

2. Præterea, ad reparationem humanæ naturæ, quæ per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quam quod homo satisfaceret pro peccato[1]. Non enim Deus ab homine plus requirere debet quam possit; et cum pronior sit ad miserendum quam ad puniendum, sicut homini imputat actum peccati, ita[2] etiam videtur quod ei imputet ad deletionem peccati actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ Verbum Dei incarnari.

3. Præterea, ad salutem hominis præcipue pertinet ut Deum revereatur : unde dicitur Malach., I, 6 : *Si Pater ego, ubi honor meus? si Dominus, ubi timor meus?* Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur quod eum considerant super omnia elevatum et ab hominum sensibus remotum : unde in psalmo CXII, 4, dicitur : *Excelsus super omnes gentes Dominus*; *et super cælos gloria ejus*; et postea subditur : *Quis sicut Dominus Deus noster?* quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanæ saluti quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

Sed contra, illud per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinæ Incarnationis est hujusmodi, secundum illud Joan., III, 16 : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*; *ut omnis qui credit in ipsum,* * *non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ergo necessarium fuit ad humanam salutem Deum incarnari. * *eum.*

Respondeo dicendum, quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest; sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ : alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Unde Augustinus dicit XIII

[1] In Parm. additur : « Sed homo, ut videtur satisfacere potuit pro peccato. »

[2] In Parm. : « imputat ad pœnam actum peccati, ita imputare debet ad meritum. »

De Trinit., cap. x, col. 1024, t. 8 : « Verum etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta æqualiter subjacent; sed sanandæ nostræ miseriæ convenientiorem modum alium non fuisse. » Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bono[1]. Primo quidem quantum ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit : unde Augustinus dicit XI *De civit. Dei*, cap. II, col. 318, t. 7 : « Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei Filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem. » Secundo quantum ad spem, quæ per hoc maxime erigitur; unde Augustinus dicit XIII *De Trinit.*, loc. cit. : « Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius quam ut Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? » Tertio, quantum ad charitatem, quæ maxime per hoc excitatur : unde Augustinus dicit in lib. *De catechizandis rudibus*, cap. IV, col. 314, t. 6 : « Quæ major causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis? » et postea subdit : « Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat. » Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se præbuit : unde Augustinus dicit in quodam *Sermone*[2] *de nat. Domini*, CXXVII, col. 1996, t. 5 : « Homo sequendus non erat, qui videri poterat; Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui ab homine videretur, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo. » Quinto, quantum ad plenam participationem Divinitatis, quæ vera est hominis beatitudo et finis humanæ vitæ; et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem : dicit enim Augustinus in quodam *Sermone de nativ. Domini*, CXXVIII, § 1, col. 1997, t. 5 : « Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. » Similiter et hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi diabolum præferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati : unde Augustinus dicit XIII *De Trin.*, cap. XVII, col. 1031, t. 8 : « Quandoquidem sic Deo conjungi potuit humana natura, ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini præponere, quia non habent carnem. » Secundo, per hoc instruimur quanta sit dignitas humanæ naturæ, ne eam inquinemus peccando : unde Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, cap. XVI, col. 134, t. 3 : « Demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit. » Et Leo papa dicit in *Serm. de nativ.*, cap. III, col. 192, t. 1 : « Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam; et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. » Tertio, quia « ad præsumptionem hominis tollendam gratia Dei, in nobis nullis meritis præcedentibus, in homine Christo commendatur, » ut dicitur[3] in XIII *De Trin.*, cap. XVII, col. 1031, t. 8. Quarto, quia « superbia hominis, quæ maxime impedimento est ne inhæreatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari, » ut dicit Augustinus ibidem. Quinto, ad liberandum hominem a servitute peccati : quod quidem, ut Augustinus dicit in XIII *De Trinit.*, cap. XIII, col. 1026, t. 8, « fieri debuit sic ut diabolus justitia hominis Jesu Christi superaretur; » quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat : unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. Unde et Leo papa dicit in *Serm. de nativ.*, cap. II, col. 192, t. 1 : « Suscipitur a virtute infirmitas, a majestate humilitas, ab æternitate mortalitas; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator, et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium : nisi esset verus homo non præberet exemplum. » Sunt autem et aliæ plurimæ utilitates quæ consecutæ sunt supra comprehensionem[4] sensus humani (*a*).

[1] In Parm. : « bonum. »
[2] Dubii sunt editoribus operum D. Augustini sermones CXXVII et CXXVIII, quos tamen in appendice primum collocari notant.
[3] In Parm. : « dicit Augustinus. »
[4] In Parm. « apprehensionem. »
(*a*) S. Anselmus, per totum fere librum *Cur Deus Homo* docet necessitatem Incarnationis suppositis creatione, et voluntate divina permittendi lapsum hominis; sed nil evincit S. Anselmus suis argumentis, nisi Incarnationis convenientiam. — Honoratus vero Tournely hominem lapsum reparari posse absque Incarnatione negat de potentia Dei ordinaria. — Theologi com-

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.

Ad secundum dicendum, quod aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens: uno modo perfecte, quia est condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit [1], quia tota humana natura erat per peccatum corrupta, nec bonum alicujus personæ, vel etiam plurium, poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare ; tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis : tanto enim offensa est gravior, quando major est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio [2] sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem ejus qui est ea contentus, quamvis non sit condigna ; et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quod Deus assumendo carnem, suam majestatem non minuit; et per consequens non minuitur ratio reverentiæ ad ipsum, quæ augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

Conclusio. — Potuit Deus ex infinitate suæ divinæ potentiæ, alio quam Incarnationis opere, humanum genus reparare : sed ut homo facilius et melius suam consequeretur salutem, hoc necessarium fuit, ut Verbum ejus caro fieret.

ARTICULUS III.

Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

Ad tertium sic proceditur, 1. Videtur quod si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed sicut Augustinus dicit XIII *De Trin.*, cap. XVII, « alia multa sunt cogitanda in Christi Incarnatione, præter absolutionem a peccato, » de quibus dictum est. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

2. Præterea, ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam: in solo autem opere Incarnationis videtur præcipue manifestari infinitus effectus divinæ potentiæ, per quam in infinitum distantia conjunguntur, inquantum factum est quod homo esset Deus: in quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scilicet homo, primo principio conjungitur, scilicet Deo. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ. Sed post peccatum capax est gratiæ unionis, quæ est maxima gratia. Ergo si homo non peccasset, humana natura hujus gratiæ capax fuisset; nec Deus subtraxisset humanæ naturæ bonum cujus capax erat. Ergo si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

4. Præterea, prædestinatio Dei est æterna. Sed dicitur Rom., I, 4, de Christo ; *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute.* Ergo etiam ante peccatum necessarium erat Filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei prædestinatio impleretur.

5. Præterea, incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per

muniter nolunt Incarnationis necessitatem esse absolutam, et cum S. Thoma hanc esse modi melioris et convenientioris volunt.

Ast inquirunt ulterius utrum aliquis homo purus, de condigno peccata sive propria sive aliena reparare posset ? Joannes a S^to^ Thoma et alii non contemnendi affirmant quod aliquis homo purus posset a Deo caput hominum in ordine gratiæ constitui, et sub hac qualitate hominibus de condigno mereri gratiam remissivam peccati. Nemo sane primam hujus assertionis partem negabit, siquidem in ordine gratiæ Adam hominum caput modo quodam constitutus fuerat; concedimus etiam hominem purum posse mereri de condigno aliis gratiam peccati venialis remissivam, quia peccatum veniale intrinsece reparabile est; sed nunquam iste homo purus Deo tantum præstabit honorem quantum ei injuriæ facit peccatum mortale, quod quamdam infinitatem habet, ut optime S. Thomas dicit ; nunquam igitur homo purus pro peccato mortali de condigno satisfaceret.

[1] Parm. addit : « pro peccato, tum . »
[2] Parm. addit : « hominis esse. »

hoc quod dixit, Genes., II, 23 : *Hoc nunc os ex ossibus meis*, etc., quod Apostolus dicit esse *magnum sacramentum in Christo et in Ecclesia*, ut patet Ephes., V, 22. Sed homo non potuit esse præscius sui casus eadem ratione qua nec angelus, ut Augustinus probat XI *Super Genes. ad litt.*, cap. XVIII, t. 3. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De verbis apostoli*[1], *serm.* CLXXIV, c. II, col, 940, t. 5, exponens illud quod habetur Luc., XIX, 10 : *Venit Filius hominis quærere, et salvum facere quod perierat* : « Ergo si homo non peccasset, Filius hominis non venisset. » Et Timoth., I, super illud : *Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret*, dicit Glossa *ord.*[2], col. 626, t. 2 : « Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, est nulla et medicinæ causa. »

Respondeo dicendum, quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt; quorum assertioni magis assentiendum videtur.

Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra Scriptur aubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium[3] peccati ; ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur ; potuisset enim etiam peccato non existente, Deus incarnari (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod omnes aliæ causæ quæ sunt assignatæ pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinæ sapientiæ, et justitiæ rectitudine perfectus a Deo ad omnia necessaria cognoscenda[4]. Sed quia homo deserto Deo collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit ut Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit Augustinus *Super* illud *Joan.*, I: *Verbum caro factum est*, *tract.* II, § 16, col. 1395, t. 3 : « Caro te obcæcaverat, caro te sanat: quoniam sic venit Christus, ut de carne carnis vitia extingueret. »

Ad secundum dicendum, quod in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur : ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturæ, ut creatura uniatur Deo in persona.

Ad tertium dicendum, quod duplex capacitas attendi potest in humana natura : una quidem secundum ordinem potentiæ naturalis, quæ a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem ; alia vero secundum ordinem divinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum : et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturæ[5] replet : alioquin Deus non posset facere in creatura

[1] Parm : « de Verbis Domini. »
[2] Ex Augustino desumpta est, *Serm.* CLXXV, c. I, col. 945, t. 5.
[3] In Parm. : « contra peccatum. »
[4] Parm. addit : « et agenda. »
[5] In Parm. : « implet. »

(*a*) Tres sunt opiniones :

I. D. Thomæ et Thomistarum communiter, quod, vi præsentis decreti, Filius Dei incarnatus est ad reparandum lapsum ;

II. Quorumdam Thomistarum, Suaresii, Lorcæ, Mendozæ, Isamberti, quod duplex distinguendum est decretum, unum Incarnationis excellentiam habens pro motivo, — et alterum Redemptionem generis humani ut medium Incarnationis eligens ;

III. Scoti et Scotistarum, quod naturæ humanæ nobilitatem ac glorificationem pro motivo habet Incarnatio.

Juxta S. Bonaventuram, prima sententia magis consonat rationis judicio, sed secunda magis pietati fidei. — De prima et tertia Pelbartus dicit : « argumenta ex utraque parte sunt solubilia. » — De secunda Billuart dicit : « in isto ordine non posset vere et in rigore dici Deum propter nos et propter nostram salutem descendisse de cœlis, neque Deum sic dilexisse mundum, ut Filium Unigenitum daret, sed e contra Deum sic dilexisse Unigenitum, ut mundum seu hominem cadere permitteret. » Sic autem nobis videtur esse concludendum : certum est, secluso lapsu, Incarnationem non esse necessariam simpliciter ; certum est insuper eam, supposito lapsu, non esse necessariam, nisi ex convenientia, quoad modum reparationis meliorem ; ergo nulla ratione absolute demonstrativa stabiliri potest Incarnationis necessitas ; ergo a priori certo solubilia sunt Scotistarum, Suaresii, sibique adhærentium argumenta. — Ex altera parte certum est incarnationem decretam fuisse, positoque decreto, fuisse necessariam. Porro Sacra Scriptura, sacraque traditione constat vi præsentis decreti Filium Dei nostram assumpsisse naturam ad nostrum reparandum lapsum. Non negamus Incarnationis possibilitatem sub alio decreto ; sed istius decreti revelatione nondum facta, prudenter quod certum est amplectimur.

nisi quod facit: quod falsum est, ut in primo habitum est. Nihil autem prohibet ad aliquod majus humanam naturam perductam esse post peccatum ; Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat: unde dicitur Rom., v, 20: *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia.* Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: « O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem! »

Ad quartum dicendum, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum[1] : et ideo sicut Deus prædestinat salutem alicujus hominis per ordinem aliquorum[2] implendam, ita etiam prædestinavit opus Incarnationis in remedium humani peccati.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur causa. Potuit igitur primo homini revelari Incarnationis mysterium, sine hoc quod esset præscius sui casus. Non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

Conclusio. — Quamquam Deus peccato non existente potuerit incarnari ; convenientius tamen dicitur, quod si homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset, cum in sacra scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur.

ARTICULUS IV.

Utrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanæ saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale est gravius quam originale peccatum; « minima pœna debetur originali peccato, » ut Augustinus dicit V *Contra Julianum*, cap. xi, col. 809, t. 10. Ergo principalius incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum[3].

2. Præterea, peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, ut in secundo habitum est. Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum pœnam sensus pati in cruce ; non autem pœnam damni, quia nullum defectum habuit divinæ visionis aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis quam originalis.

3. Præterea, sicut Chrysostomus dicit in II *De compunctione cordis*, § 6, col. 261, t. 1 : Hic est affectus servi fidelis, ut beneficia Domini sui, quæ communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli præstita reputet. Quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit ad Galat., ii : *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Sed propria peccata nostra sunt actualia, originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, ut existimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

Sed contra est quod Joan., i, 29, dicitur : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*[4] : quod exponens[5] Glossa *ord.*, col. 360, t. 2, dicit : « Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi. »

Respondeo dicendum, quod certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quæ postmodum superaddita sunt : non quod omnia deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent, secundum illud Joan., iii, 19 : *Lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*; sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium[6] deletionem. Unde dicitur Rom., v, 15 : *Non sicut delictum, ita et donum... Nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.* Tanto autem principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum majus est. Dicitur autem aliquid majus dupliciter. Uno modo intensive : sicut est major albedo quæ est intensior : et per hunc modum majus est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo habitum est. Alio modo dicitur aliquid majus extensive; sicut dicitur major albedo quæ est in majori superficie : et hoc modo peccatum originale, per quod to-

[1] In Parm. deest : « futurorum. »
[2] In Parm. : « orationes aliorum. »
[3] In Parm. additur : « quam ad deletionem originalis peccati. »
[4] Ita legendum ex Bibliis latinis emendatis, ut ex græco singulari τήν ἁμαρτίαν.
[5] Parm. : « Beda, » in quo non jam legitur.
[6] In Parm. additur : « peccatorum. »

tum genus humanum inficitur, est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, in quantum « bonum gentis divinius[1] est quam bonum unius, » ut dicitur I *Ethic.*, cap. II, circ fin. (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus. Pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia hujusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem et alia hujusmodi in seipso consummaret[2].

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus ibidem indicit[3], « verba illa dicebat Apostolus, non quasi diminuere volens amplissima, et per orbem terrarum diffusa Christi munera; sed ut pro omnibus se solum judicaret obnoxium. Quid enim interest, si et aliis præstitit, cum quæ tibi sunt præstita, ita integra sunt, et ita perfecta, quasi nulli alii ex his aliquid fuerit præstitum? » Ex hoc ergo quod aliquis debet reputare sibi beneficia Christi præstita esse, non debet existimare quod non sint aliis præstita. Et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturæ quam peccatum unius personæ. Sed illud peccatum commune[4] ita perfecte curatum est in unoquoque, ac si in eo[5] solo esset curatum. Et ideo propter unionem charitatis totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

Conclusio. — Quamquam Christus ad omnia peccata delenda in hunc mundum venerit, principalius tamen venit ad tollendum originale, quam actuale peccatum: illud enim per quod totum genus humanum inficitur, majus est eo quod est proprium singularis personæ.

ARTICULUS V.

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinæ charitatis processit, secundum illud Ephes., II, 4 : *Deus, qui dives est in misericordia propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.* Sed charitas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundum illud Prov., III, 28 : *Ne dicas amico tuo : Vade et revertere, cras dabo tibi, cum statim possis dare.* Ergo Deus Incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.

2. Præterea, I Tim., I, 15, dicitur : *Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Sed plures salvati fuissent, si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset : plurimi enim ignorantes Deum in suo peccato perierunt in diversis sæculis. Ergo convenientius fuisset quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, opus gratiæ non est minus ordinatum quam opus naturæ. Sed natura initium sumit a perfectis, ut dicit Boetius in lib. III *De consolat.*, prosa X, col. 765, t. 1. Ergo opus gratiæ a principio debuit esse perfectum. Sed in opere Incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundum illud Joan., I, 14 : *Verbum caro factum est*; et postea subditur : *Plenum gratiæ et veritatis.* Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari.

Sed contra est quod dicitur Galat., IV, 4 : *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege*; ubi dicit Glossa quod « plenitudo temporis est quod præfinitum fuit a Deo Patre quando mitteret Filium suum. » Sed Deus sua sapientia omnia

[1] In Parm. additur : « et eminentius. »
[2] In Parm. : « consumeret. »
[3] In Parm. : « dicit. »
[4] In Parm. : « peccatum naturæ. »
[5] In Parm. : « in uno. »
(*a*) Vi præsentis decreti, solis peccatis actualibus absque originali existentibus, Christus probabiliter non venisset, quia peccata actualia non inficiunt humanam naturam totam, ut illam originale peccatum infecit; atqui vi præsentis decreti, Christus ad reparandam humanam naturam venit; ergo.

definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus : et sic conveniens non fuit quod a principio humani generis Deus incarnaretur.

Respondeo dicendum, quod cum opus Incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanæ naturæ per peccati abolitionem, manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse. Non enim datur medicina nisi jam infirmis. Unde ipse Dominus Matth., IX, 12, dicit : *Non est opus valentibus medicus, sed male habentibus; non enim veni vocare justos, sed peccatores.* Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat; unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Unde *Super* illud *Galat.*, III : *Ordinata per angelos in manu mediatoris*, dicit Glossa : « Magno Dei consilio factum est, ut post hominis casum non illico Dei Filius mitteretur. » Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturæ suæ cognosceret : ubi cum deficeret, legem accepit; qua data invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio; ut ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum et gratiæ quæreret auxilium. Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit I ad Corinth., XV, 46 : *Non prius quod spiritale est, sed quod animale, deinde quod spiritale. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis.* Tertio, propter dignitatem ipsius[1] Verbi incarnati : quia super illud Gal., IV : *At ubi venit plenitudo temporis*, dicit Glossa « Quanto major judex veniebat, tanto præconum series longior præcedere debebat. » Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret[2] et charitas multorum. Unde Luc., XVIII, 8, dicitur : *Filius hominis veniens, putas inveniet fidem in terra?*

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum opportunitate et personarum conditione. Si enim medicus statim a principio ægritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis læderet quam juvaret. Et ideo etiam Dominus non statim[3] incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ad hoc respondet in lib. *De sex quæstionibus paganorum, ep.* CII, qu. II, § 14, col. 375, t. 2, dicens « quod tunc voluit Christus hominibus apparere, et apud eos prædicari doctrinam suam, quando et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. His enim temporibus, et his locis, quibus Evangelium ejus non est prædicatum, tales omnes in ejus prædicatione futuros esse præsciebat, quales non quidem omnes, sed tamen multi in ejus corporali præsentia fuerunt; qui in eum nec suscitatis ab eo mortuis, credere voluerunt. » Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus in lib. *De perseverantia*, cap. IX, col. 1006, t. 10, dicit : « Numquid possumus dicere Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent; cum eis ipse Deus attestetur quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum? Proinde, » ut ipse solvens subdit, cap. XI, « sicut Apostolus ait ad Rom., IX : Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei; qui his quos prævidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit, aliis autem non subvenit, de quibus in sua prædestinatione occulte quidem, sed juste aliud judicavit. Itaque misericordiam ejus in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus. »

Ad tertium dicendum, quod perfectum est prius imperfecto in diversis quidem tempore et natura; oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit; sed in uno et eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ duratione præcedit æterna Dei perfectio; sed sequitur ipsam consummata perfectio[4] in unione ad Deum.

CONCLUSIO. — Non decuit a principio humani generis ante peccatum Deum incarnari, cum non detur medicina nisi infirmis : nec statim post peccatum, ut homo per peccatum humiliatus re-

[1] In Parm. deest : « ipsius. »
[2] Parm. addit : « quia circa finem mundi refrigescet. »
[3] Parm. addit : « a principio. »
[4] Parm. addit : « ejus. » quod deest in codic.

cognosceret se liberatore indigere : sed in plenitudine temporis quod ab æterno disposuit.

ARTICULUS VI.

Utrum incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi. Dicitur enim in psal. XCI, 11 : *Senectus mea in misericordia uberi*, id est « in novissimo, » ut Glossa *interl.*[1], dicit. Sed tempus Incarnationis est maxime tempus misericordiæ, secundum illud psal. CI, 14 : *Quia venit tempus miserendi ejus*. Ergo Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

2. Præterea, sicut dictum est, perfectum in eodem[2] tempore est posterius imperfecto. Ergo illud quod est maxime perfectum, debet esse omnino ultimo[3] in tempore. Sed summa perfectio humanæ naturæ est in unione ad Verbum, quia in Christo complacuit omnem plenitudinem Divinitatis inhabitare, ut Apostolus dicit Coloss., I. Ergo Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

3. Præterea, non est conveniens fieri per duo quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanæ naturæ, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per Incarnationem; et ita Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

Sed contra est quod dicitur Habac., III, 2 : *In medio annorum notum facies*. Non ergo debuit Incarnationis mysterium per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

Respondeo dicendum, quod sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod Incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet primo ex unione divinæ et humanæ naturæ. Sicut enim dictum est, perfectum uno modo tempore præcedit imperfectum[4]. In eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum; in eo vero quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit, quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem; et ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanæ[5] causa efficiens, secundum illud Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*; et ideo non debuit Incarnationis opus usque in finem mundi differri; sed perfectio gloriæ, ad quam perducenda est ultimo natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi.

Secundo, ex affectu humanæ salutis : ut enim dicitur in lib. *De qq. vet. et novi Testam.*[6], quæst. LXXXIII, col. 2276, t. 3, op. August., « in potestate dantis est, quando vel quantum velit misereri. Venit ergo, quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cum enim languore quodam humani generis, obsolescere cœpisset cognitio Dei inter homines, et mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renovatæ notitiæ Dei et morum : et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysem legem litteris dedit; et quia eam gentes spreverunt, non se subjicientes ei, neque hi qui acceperunt, eam servaverunt, motus misericordia Dominus misit Filium suum, qui, data omnibus remissione peccatorum, Deo Patri illos justificatos offerret. » Si autem remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia, et morum honestas abolita fuisset in terris.

Tertio, apparet hoc fuisse conveniens ad manifestationem divinæ virtutis, quæ pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis et præteriti.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per Incarnationem Christi, sciendum est, quod, sicut Augustinus dicit in lib. I *Retract.*, cap. XXVI, col. 626, t. 1, tempus

[1] Ex August. in eumdem locum, col. 1178, t. 4.
[2] In Parm. additur : « subjecto. »
[3] In Parm. : « ultimum. »
[4] Parm. addit : « alio modo e converso imperfectum tempore præcedit perfectum. »
[5] Additur in Parm. : « naturæ. »
[6] Liber iste, quem plures olim Augustino tribuebant, inter hujus spuria jam numeratur; cujus auctor probabiliter habetur Hilarius diaconus, patria sardus, secta Luciferianus.

Incarnationis potest comparari juventuti humani generis « propter vigorem fervoremque fidei, quæ per dilectionem operatur ; » senectuti autem, quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta ætate. Et quamvis in corpore non possit simul esse juventus et senectus, potest tamen simul esse in anima ; illa propter alacritatem, ista propter gravitatem. Et ideo in lib. LXXXIII *QQ.* [1], alicubi dicit Augustinus quod « non oportuit venire divinitus magistrum, cujus imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore juventutis. » Alibi autem, lib. I *De Gen. cont. Manich.*, cap. XXIII, col. 192, t. 3, dicit Christum in sexta ætate humani generis, tanquam in senectute, venisse.

Ad secundum dicendum, quod opus Incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Chrysostomus *Super* illud *Joan.*, III : « *Non misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, hom.* XXVII, col. 467, t. 13, « duo sunt Christi adventus : primus quidem, ut remittat peccata ; secundus, ut judicet mundum. Si enim hoc non fecisset, universi simul perditi essent ; omnes enim peccaverunt, et egent gratia Dei. » Unde patet quod non debuit adventum misericordiæ differre usque in finem mundi.

Deinde considerandum est de modo unionis Verbi incarnati : et primo, quantum ad ipsam unionem ; secundo, quantum ad personam assumentem ; tertio, quantum ad naturam assumptam.

CONCLUSIO. — Ne Dei cognitio prorsus in homine extingueretur, sed magis divinæ virtutis magnitudo, in eo quod non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis et præteriti homines salvaret, ostenderetur, Christi Incarnationem usque ad finem mundi differri, minime decuit.

[1] Quæst. XLIV, col. 28, t. 6.

[2] In Parm. additur : « unio duarum naturarum. »

[3] In Parm. : « utrum gratia unionis. »

[4] In Parm. deletur : « una. »

[5] In Parm. : « Athanasius dicit in *Symb. id.* : Sicut « anima rationalis et caro unus est homo ; ita Deus et homo unus est Christus. Sed anima... sic ergo Deus et homo... constitutione alicujus unius. » Vide *Symbolum fidei* inter opera spuria Athan., col. 1583, t. 4.

QUÆSTIO II.

DE MODO UNIONIS VERBI INCARNATI (a).

(In duodecim articulos divisa.)

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura ; 2° utrum sit facta in persona ; 3° utrum sit facta in supposito vel hypostasi ; 4° utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita ; 5° utrum sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo ; 6° utrum natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter ; 7° utrum ipsa unio sit aliquid creatum ; 8° utrum sit idem quod assumptio ; 9° utrum [2] sit maxima unionum ; 10° utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam ; 11° utrum eam aliqua merita præcesserint ; 12° utrum [3] aliqua gratia fuerit homini Christo naturalis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unio Verbi Incarnati sit facta in natura.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio Verbi incarnati sit facta in una [4] natura. Dicit enim Cyrillus, et inducitur in gestis concilii Chalced., part. II, act. I : « Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei Verbi incarnatam : » quod quidem non esset, nisi unio fieret in natura. Ergo unio Verbi incarnati facta est in natura.

2. Præterea [5], sicut anima rationalis et caro conveniunt in constitutione unius naturæ humanæ, sic Deus et homo conveniunt in constitutione unius alicujus naturæ. Ergo unio facta est in natura.

3. Præterea, duarum naturarum una non denominatur ex altera, nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed di-

(a) Uniri in natura est constituere unam naturam. — Uniri in persona est unionem ad unam personam terminare. Nestorius duas personas, Eutyches unam personam, sed et etiam unam naturam admisit. Stat in medio Catholica veritas duas naturas in una persona unitas prædicans. Aliter et aliter unitatem naturarum Eutychiani explicabant ; Armeni volunt unam naturam in Christo fieri ea compositione duarum naturarum, humanæ scilicet et divinæ.

vina natura et humana in Christo ab invicem denominantur : dicit enim Cyrillus « divinam naturam esse incarnatam, » et Gregorius Nazianzenus dicit « humanam naturam esse deificatam, » ut patet per Damascenum, lib. III *Orth. fid.*, cap. VI, t. 1. Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

Sed contra est quod dicitur in determinatione concilii Chalcedon., sup. cit., act. V, ad fin. : « Confitemur, in novissimis diebus Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublata differentia naturarum propter unionem. » Ergo unio non est facta in natura.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet considerare quid sit natura. Sciendum est ergo quod nomen naturæ a nascendo est dictum vel sumptum : unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura : deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium hujus generationis ; et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus ; secundum qnod Philosophus dicit in II *Phys.*, text. 3, quod « natura est principium motus in eo in quo est per se, et non secundum accidens. » Hoc autem principium vel forma est vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei quam significat definitio ; inde est quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit in lib. *De duab. nat.,* c. I, col. 1342, t. 2, dicens : « Natura est unamquamque rem informans specifica differentia, » quæ scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei.

Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur : uno modo ex duobus integris perfectis remanentibus ; quod quidem fieri non potest, nisi in iis quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura ; sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem fit acervus ; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis fit domus. Et secundum hoc posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis [1], quæ scilicet est sine ordine ; vel commensurationis [2], quæ scilicet est cum ordine. Sed hoc non posset esse. Primo quidem, quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis : et sic sequeretur quod unio Incarnationis non esset per se, sed per accidens : quod infra improbabitur. Secundo, quia ex hujusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid ; remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus : et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt.

Alio modo fit aliquid [3] ex perfectis, sed transmutatis ; sicut ex elementis fit mixtum : et sic aliqui dixerunt unionem Incarnationis esse factam per modum complexionis [4]. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in I parte dictum est : unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis ; nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie : differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset ejusdem naturæ cum patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio : solvitur enim species unius eorum ; puta si quis guttam aquæ amphoræ vini apponat. Et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat humanam [5] non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina.

Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non [6] permutatis, sed imperfectis ; sicut ex anima et corpore fit homo : et simi-

[1] Ita Mss. et edit. passim. Al. : « Commassationis. »
[2] In Parm. additur : « per modum. »
[3] Additur in Parm. : « unum. »
[4] In Parm. : « commixtionis. »
[5] In Parm. additur : « naturam. »
[6] In Parm. : « non permixtis vel permutatis. »

liter ex diversis membris [1]. Sed hoc dici non potest de Incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum rationem suam perfecta, divina scilicet et humana. Secundo, quia natura divina et humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus; quia natura divina est incorporea : neque per modum formæ et materiæ, quia divina natura non potest esse forma alicujus, præsertim corporei : sequeretur enim quod species resultans esset communicabilis pluribus, et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus non esset humanæ naturæ, neque divinæ [2]. Differentia enim addita variat speciem, sicut unitas in numeris, sicut in VIII *Metaph.*, text. 10 (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Cyrilli exponitur in quinta Synodo, collat. VIII, can. 8, sic : « Si quis unam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat sicut Patres docuerunt, quia ex divina natura et humana, unione secundum subsistentiam facta, unus Christus factus est, sed ex talibus vocibus naturam unam, sive substantiam Divinitatis et carnis Christi introducere conetur; talis anathema sit. » Non ergo sensus est quod in Incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta, sed [3] quod una natura Verbi Dei carnem univit in persona.

Ad secundum dicendum, quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturæ et personæ. Naturæ quidem, sicut quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo; quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est. Unitas vero personæ constituitur ex eis, inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima : et quantum ad hoc attenditur similitudo : unus enim Christus subsistit in divina natura et humana.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Damascenus dicit, loc. cit. in arg., natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter; non quod sit in naturam carnis conversa. Similiter et caro dicitur deificata, ut ipse dicit ibid., cap. XV et XVII, non per conversionem, sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus [4]; ut intelligatur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus.

CONCLUSIO. — Impossibile est Incarnati Verbi unionem factam esse in natura.

ARTICULUS II.

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in persona. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo. Si ergo unio non est facta in natura, sequitur quod non sit facta in persona.

2. Præterea, natura humana non [5] fuit minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est. Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

3. Præterea, sicut Boetius dicit in lib. *De duab. nat.*, c. III, col. 1343, t. 2, « persona est rationalis naturæ individua substantia. » Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam : « natura enim universalis non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur, » ut Damascenus dicit, lib. III *Orth. fid.*, cap. XI, col. 1023, t. 1. Ergo humana natura habet suam personalitatem [6]. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.

Sed contra est quod in Chalcedon. synodo legitur, act. V, vers. fin. : « Non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eumdem Filium unigenitum, Deum Verbum, Dominum nostrum Jesum Christum confitemur. » Ergo facta est unio Verbi in persona.

[1] In Parm. : « unum corpus constituitur. »
[2] In Parm. : « divinæ naturæ... unitas numerum. »
[3] In Parm. deest : « sed; » post « univit » additur « sibi. »
[4] In Parm. additur : « naturalibus. »

[5] In Parm. : « est. »
[6] In Parm. additur : « in Christo. »
(*a*) Contra Eutychianos prædicta somniantes, et Arianos nonnisi humanam naturam in Christo agnoscere volentes.

Respondeo dicendum, quod persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quæ sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum; non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei : unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui : et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non prædicatur de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ, sicut est in Deo; in ea non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi : quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam « rationalis naturæ individua substantia, » secundum Boetium, lib. *De duab. nat.*, ubi supra (*a*).

Omne igitur quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur : et sic totaliter tollitur Incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona; differt tamen secundum modum significandi, sicut dictum est; quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel ut ejus natura in aliud transmutetur; ideo unio [1] facta est in persona, non in natura.

Ad secundum dicendum, quod personalitas necessario [2] in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem [3] et perfectionem ejus pertinet quod per se existat; quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem erit [4] alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi : sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensitivum nobilius est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei « non assumpsit humanam naturam in universali, sed in atomo [5], » id est, in individuo, sicut Damascenus dicit lib. III *Orth. fid.*, cap. XI, col. 1023, t. 1 : alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiæ etiam in rationali natura habet rationem personæ, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua : non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet ergo hæc humana natura sit quoddam indivi-

[1] In Parm. additur : « humanæ naturæ ad Verbum Dei. »
[2] In Parm. deest : « necessario. »
[3] In Parm. additur : « alicujus rei. »
[4] In Parm. : « est. »
[5] Sic in veteri versione Burgundionis Pisani : in nova non legitur « atomo, » sed « individuo, » ut videre est apud Migne.
(*a*) Felicianus in Christo duas hypostases posuit.

duum in genere substantiæ, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.

Conclusio. — Cum Verbum divinum naturam sibi univerit humanam, non ad naturam suam attinentem, necessario ea unio non in natura, sed in persona facta est.

ARTICULUS III.

Utrum unio Verbi incarnati facta sit in supposito, vel hypostasi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi. Dicit enim Augustinus in *Enchir.*, cap. xxxv, col. 250, t. 6 : « Divina substantia et humana, utraque est unus Dei Filius; sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem. » Leo Papa etiam dicit in *Epist.* xxviii *ad Flavianum*, col. 767, t. 1 : « Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. » Sed omne quod est [1] aliud et aliud differt supposito. Ergo unio Verbi incarnati non est facta in supposito.

2. Præterea, hypostasis nihil aliud est quam substantia particularis, ut Boetius dicit in lib. *De duab. nat.*, c. iii, col. 1344, t. 2. Manifestum est autem, quod in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim Verbi, scilicet corpus, et anima, et compositum ex eis. Ergo in Christo [2] est alia hypostasis præter hypostasim Verbi.

3. Præterea, hypostasis Verbi Dei [3] non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt. Sed Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana : dicit enim Donysius i cap. *De div. nom.*, § 4, col. 591, t. 1 : « Intra [4] naturæ nostræ terminos venit, qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit. » Non autem continetur sub specie humana, nisi sicut hypostasis quædam humanæ speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim Verbi [5] et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. iv, col. 998, t. 1 : « In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim. »

Respondeo dicendum, quod quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei, et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi, quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo, ex hoc quod persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundum quod Boetius dicit in lib. *De duab. natur.*, c. iii, col. 1343, t. 2, « quod persona est rationalis naturæ individua substantia; » et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres, utrumque in concilio quinto apud Constantinopolim celebrato, collat. viii, can. 5, damnaverunt, dicentes : « Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas substantias, seu duas personas, anathema sit. Nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta Trinitas incarnato uno de sancta Trinitate Deo Verbo. » Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, quod [6] patet per Boetium in lib. *De duab. nat.*, c. iii, col. 1344, t. 2.

Secundo, quia si detur quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit unio fieri, hoc nihil aliud est quam proprietas ad dignitatem pertinens : secundum quod a quibusdam dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit unio in persona, et non in hypostasi, consequens erit quod non facta sit unio nisi secundum dignitatem quamdam. Et hoc est, approbante synodo Ephesina, part. iii, anathem. 3, damnatum a Cyrillo sub his verbis : « Si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas conjunctione, quæ secundum dignitatem quamdam vel auctoritatem est, vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit. »

Tertio, quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates

[1] In Parm. deest : « omne quod est. »
[2] In Parm. : « ipso. »
[3] In Parm. deest : « Dei. »
[4] Corder. : « Ad intima naturæ nostræ descendit, qui universum totius naturæ ordinem superessentialiter transcendit. »
[5] In Parm. additur : « Dei. »
[6] In Parm. : « ut. »

naturæ, et ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto : dicimus enim quod hic homo [1] dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim Verbi, sequitur quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea quæ sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante concilio Ephes., loc. cit., can. IV, sub his verbis : « Si quis personis duabus vel subsistentiis eas quæ sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis, partitur voces ; aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se, et quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero, velut Deo dicibiles, soli ex Deo Patre Verbo ; anathema sit. »

Sic ergo patet esse hæresim [2] ab olim damnatam, dicere, quod in Christo sunt duæ hypostases, vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem synodo, can. 2, legitur : « Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, utrumque esse Christum cum sua carne, eumdem scilicet Deum et hominem; anathema sit » (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quæ provenit ex differentia accidentali, potest ad eamdem hypostasim vel suppositum pertinere in rebus creatis, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse. Non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis [3]. Unde sicut quod dicitur alterum et alterum in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium; ita quod dicitur Christus aliud et aliud, non importat diversitatem suppositi vel hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit in *Epist.* I *ad Cledonium*, inter princ. et med. : « Aliud et aliud sunt ea ex quibus Salvator est, non autem alius et alius. Dico vero, aliud et aliud e contrario quam in Trinitate habet : ibi enim alius et alius dicimus, ut non subsistentias confundamus, non autem aliud et aliud. »

Ad secundum dicendum, quod hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento; secundum vero quod venit in unionem alicujus magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus vel pes. Et similiter humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi, prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum ; sed illud completum, ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel in specie ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturæ, quæ secundum formam determinatur; cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic ergo dicendum est quod Christus est in specie humana ratione naturæ assumptæ, non ratione ipsius hypostasis.

CONCLUSIO. — Incarnati Verbi unionem factam esse in hypostasi et divino supposito credendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum persona vel hypostasis Christi post Incarnationem sit composita.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis Verbi, ut ex dictis patet [4]. Sed in Verbo non est aliud persona et natura, ut patet ex dictis in prima parte. Cum ergo natura Verbi sit simplex, ut in primo ostensum est, impossibile est quod persona Christi sit composita.

2. Præterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis, quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo im-

[1] In Parm. : « homo ratiocinatur et est risibilis et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum. »

[2] In Parm. : « olim ab Ecclesia. »

[3] In Parm. additur : « sed unus et idem Christus subsistit in duabus naturis. Unde. »

[4] In Parm. : « apparet. »

(*a*) Est de fide contra Nestorium; contra etiam Severum Antiochenum asserentem in Christo unionem fuisse non personalem in duabus naturis vere subsistentem, sed tantum habitualem, id est secundum habitum, proprietatem, conditionemque quamdam divinam, qua, cum solus esset homo, divina tamen per quamdam participationem assistente virtute, miracula operaretur.

possibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.

3. Præterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis; sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit persona, sed natura; et sic in Christo erit facta unio in natura; quod est contra prædicta.

Sed contra est quod Damascenus dicit lib. III *Orth. fid.*, cap. IV, col. 998, t. 1 : « In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam. »

Respondeo dicendum, quod persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari : uno modo secundum illud quod est in se; et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi; alio modo secundum rationem personæ vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura; et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi : et sic dicitur persona composita, inquantum unum, duobus subsistit (*a*).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illa compositio personæ ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri; sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

Ad tertium dicendum, quod non in omni compositione hoc verificatur quod illud quod componitur sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus continui. Nam continuum non componitur nisi ex continuis; animal vero componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.

Conclusio. — Tametsi persona Christi ex se sit simplex; ut subsistens tamen in duabus naturis, composita esse censenda est.

ARTICULUS V.

Utrum sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo.

Ad quintum sic proceditnr. 1. Videtur quod in Christo non fuerit unio animæ et corporis. Ex unione enim animæ et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta, non autem hypostasis Verbi Dei, quæ est æterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis præter hypostasim Verbi; quod est contra prædicta.

2. Præterea, ex unione animæ et corporis constituitur natura humanæ speciei. Damascenus autem dicit in lib. III *Orth. fid.*, cap. III, col. 994, t. 1, quod « in Domino Jesu Christo non est communem speciem accipere. » Ergo in eo non est facta compositio[1] animæ et corporis.

3. Præterea, anima non conjungitur corpori, nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons et principium vitæ. Ergo in Christo non fuit unio animæ et corporis.

Sed contra est quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animæ. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundum illud quod Ecclesia cantat : « Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est. » Ergo in Christo fuit unio animæ et corporis.

Respondeo dicendum, quod Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus, utpote ejusdem speciei existens, secundum illud Apostoli Philipp., II, 7 : *In similitudinem hominum factus*. Pertinet autem ad rationem speciei humanæ quod anima corpori uniatur; non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod fit actus materiæ; et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima corpori unita :

[1] In Parm. : « unio. »

(*a*) Concordant Theologi. Verumtamen Magistri decimi sexti sæculi, sensum retinentes, compositionis vocabulum rejecerunt, ita quod in Christi persona unio, non compositio, dicatur. Compositionis enim vocabulum calumniabile tunc erat, quia pro duorum mutuam inclinationem habentium ad tertii constitutionem unione accipi consueverat, — et sic dicere personam Christi esse compositam falsum esset, imo hæreticum.

et contrarium est hæreticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione moti videntur illi qui negaverunt unionem animæ et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam vel hypostasim in Christo inducere, quia videbant quod in puris hominibus ex unione animæ ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit, quia anima et corpus sic in eis conjunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem, ut adjuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animæ et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona; sed advenit ipsum conjunctum personæ seu hypostasi præexistenti. Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficaciæ unio animæ et corporis in Christo, quam in nobis; quia ipsa conjunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget: sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus, quamvis in nobis sit virtuosior et nobilior: et hoc propter adjunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis [1] animæ rationalis, ut etiam supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod verbum Damasceni potest intelligi dupliciter: uno modo, ut referatur ad humanam naturam; quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur, vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ; nisi forte diceretur quod humana est quædam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia. Sed tunc Filius Dei non assumpsisset carnem, contra illud quod dicitur Luc., ult., 39: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Similiter etiam non potest dici quod Filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in omnibus individuis ejusdem speciei; quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascenus postea dicit in eodem lib., cap. XI, col. 1023, t. 1, quod « assumpserit naturam humanam in atomo, » id est, in individuo; non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturæ, quam in persona Filii Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damasceni, ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animæ et corporis non resultet una communis natura, quæ est humana: sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinæ scilicet et humanæ, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod sit quædam natura communis quia sic illud esset natum prædicari de pluribus; et hoc ibi intendit, unde subdit, c. III, col. 994: « Neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus ex Deitate et humanitate: in Deitate et humanitate Deus perfectus, idem et homo perfectus. »

Ad tertium dicendum, quod duplex est principium vitæ corporalis: unum quidem effectivum, et hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitæ, alio modo est aliquid principium vitæ formaliter. Cum enim « vivere viventibus sit esse, » ut dicit Philosophus II *De anima*, text. 37, sicut unumquodque formaliter est per formam suam, ita corpus vivit per animam: et hoc modo non ponitur corpus vivere per Verbum, quod non potest esse corporis forma.

Conclusio. — Cum Christus fuerit ejusdem speciei, cum aliis hominibus, in ipso opere Incarnationis fuit vere anima corpori unita: et contrarium dicere, hæreticum est.

ARTICULUS VI.

Utrum natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apostolus Philipp., II, de Filio Dei, quod *habitu inventus est ut homo*. Sed habitus accidentaliter advenit ei cujus est, sive accipiatur habitus, prout est unum de decem prædicamentis, sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est Filio Dei.

2. Præterea, omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei acciden-

[1] In Parm. additur: « scilicet. »

(*a*) Contra quosdam qui credentes personam creatam necessario resultare ex unione carnis et animæ tanquam partium negarant in Christo carnem et animam tanquam partes inter se fuisse unitas; volebant enim hæresim Nestorii vitare.

taliter : hoc enim dicimus accidens, quod potest et adesse et abesse alicui præter subjecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei habenti esse perfectum ab æterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Præterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicujus rei, est accidens ejus ; quia omne quod est, aut est substantia aut accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam divinam Filii Dei : quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est. Ergo oportet quod natura humana accidentaliter Filio Dei advenerit.

4. Præterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed humana natura in Christo fuit Divinitatis instrumentum : Dicit enim Damascenus, in III lib. *Orth. fid.*, cap. xv, col. 1059, t. 1, quod « caro Christi instrumentum Divinitatis existit. » Ergo videtur quod humana natura fuerit Filio Dei unita accidentaliter.

Sed contra est quod illud quod accidentaliter prædicatur, non prædicat aliquid[1], sed quantum, vel quale, vel aliquo modo se habens. Si ergo humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur Christus est homo, non prædicaretur aliquid, sed quale, aut quantum, aut aliquo modo se habens, quod est contra *Decretalem* Alexandri Papæ III, dicentis, in concil. Later. III, part. ult., cap. xx, et habetur cap. « Cum Christus, » de Hæreticis : « Cum Christus sit perfectus Deus et perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere quod Christus secundum quod est homo, non est aliquid ? »

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam sciendum est quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo duplex hæresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas ; sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt quod ex duabus naturis est constituta una natura ; ita quod confiterentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis, non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia vero fuit hæresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei et filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas, primo quidem secundum inhabitationem, inquantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo: secundo, per unitatem affectus inquantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei ; tertio, secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum ; quarto, secundum dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur Filio Dei, coexhibetur filio hominis propter conjunctionem ad Filium Dei ; quinto, secundum æquivocationem, id est, communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et Filium Dei. Manifestum est autem istos omnes modos accidentalem unionem importare.

Quidam autem posteriores magistri putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita, dicentes hominem quemdam compositum ex corpore et anima a principio suæ conceptionis esse assumptum a Dei Verbo. Et hæc est prima opinio, quam Magister ponit in vi dist., lib. III *Sent.* Alii vero volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed hæc duo separata ab invicem esse unita Verbo accidentaliter, ut sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio, quam Magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in hæresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases vel duo supposita in Christo, quod est[2] ponere duas personas, ut supra dictum est. Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personæ propter unitatem dignitatis et honoris. Unde etiam sexta synodus, collat. viii, cap. v, definit anathema eum qui dicit « unam personam secundum dignitatem, et honorem, et adorationem ; sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt. » Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc quod posuit unionem accidentalem. Non enim differt dicere quod Verbum Dei unitum est homini Christo secundum inhabitationem, sicut in templo suo, sicut dicebat Nestorius, et dicere quod unitum fuit Verbum[3] homini secun-

[1] In Parm. : « quid... aliquo alio modo. »
[2] In Parm. non legitur : « est. »
[3] In Parm. : « Verbum Dei. »

dum induitionem, sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio : quæ etiam pejus dicit aliquid quam Nestorius[1], quod anima et corpus non sunt unita.

Fides autem catholica medium inter prædictas positiones tenens, non dicit unionem esse [2] factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio modo secundum subsistentiam seu hypostasim. Unde in quinta synodo, loc. sup. cit., dicitur : « Cum multis modis unitas intelligatur, qui impietatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur interemptionem eorum quæ convenerunt colentes [3], » id est, interimentes utramque naturam, « unionem secundum confusionem dicunt; Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta vero Dei Ecclesia utriusque perfidiæ impietatem rejiciens, unionem Verbi Dei ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam. » Sic ergo patet quod secunda trium opinionum quas Magister ponit, III *Sent.*, dist. VI, quæ asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicæ fidei. Similiter etiam prima opinio, quæ ponit duas hypostases, et tertia, quæ ponit unionem accidentalem, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in conciliis ab Ecclesia damnatæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. XXVI, col. 1095, t. 1, « non necesse est omnifariam et indefective assimilari exempla; quod enim est in omnibus simile, idem utique erit, et non exemplum, et maxime in divinis : impossibile enim est simile exemplum invenire in omnibus et in theologia, » id est, in Deitate personarum, « et in dispensatione, » id est, in mysterio Incarnationis. Humana ergo natura in Christo assimilatur habitui, id est, vestimento; non quidem quantum ad accidentalem unionem, sed quantum ad hoc quod Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum; et etiam quantum ad hoc quod vestimentum mutatur, quia scilicet formatur secundum figuram ejus qui induit ipsum, qui a sua forma non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta a Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum, ut Augustinus exponit in lib. LXXXIII *QQ.*, qu. LXXIII, col. 85, t. 6.

Ad secundum dicendum, quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi; sicut in resurrectione corpus advenit animæ præexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam : non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse, prout est naturæ; sicut corpus assumitur ad esse animæ; sed ad unum esse, prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei.

Ad tertium dicendum, quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem, ut patet V *Metaph.*, text. 15, dupliciter dicitur : uno modo pro essentia sive natura; alio modo pro supposito, sive hypostasi; unde sufficit ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.

Ad quartum dicendum, quod non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio; nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum,

[1] In Parm. additur : « scilicet. »

[2] In Parm. deest : « esse. »

[3] Ita cum Mss. Alcan. aliisque pluribus, edit. Rom. Theologorum, et Patav.; Nicolai « ponentes ». Al.; « in peremptionem eorum quæ convenerant, tollentes. » Al.; « interemptionem eorum quæ convenerunt, tollentes. »

(*a*) Opinio sequens tertia ponitur a magistro, in III, d. VI : Illa duo, anima et caro, ita sunt unita personæ Verbi, vel naturæ divinæ in Verbo, quod ex illis duobus vel tribus, non sit aliqua substantia, vel persona, sed magis Verbum Dei vestitum est illis duobus, velut quodam indumento. Unde Christus secundum quod homo non est quid, nec Verbum incepit esse quid in Incarnatione, sed qualiter ens, vel quodammodo se habens. Ex consequenti illa unio, ut videtur, non fuit substantialis, sed quasi accidentis cum subjecto, juxta illud : *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* » Sed ista positio ratione quadam magistrali reprobatur. Si etenim humanitas Christi est accidens, vel Christo homini est, vel Christo Deo; non homini quia nulli homini accidentale est esse hominem; nec Deo quia in Deo accidentia non sunt.

sicut corpus hominis vel membra ejus. Nestorius ergo posuit quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quod homo ille vere esset Filius Dei, sed instrumentum ejus. Unde Cyrillus dicit in *Epistola ad monachos Ægypti*. col. 35, t. 10 : « Hunc [1] Emmanuelem, » id est, Christum « non tamquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura; sed tamquam Deum vere humanatum, » id est, hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

Conclusio. — Neque secundum essentiam, vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio quodam modo secundum subsistentiam seu hypostasim, naturam humanam verbo Dei unitam fuisse, ecclesia catholica docet.

ARTICULUS VII.

Utrum unio naturæ divinæ et humanæ sit aliquid creatum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod unio naturæ divinæ et humanæ non sit aliquid creatum. Nihil enim creatum in Deo potest esse; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanæ naturæ unitus. Ergo videtur quod unio non sit aliquid creatum.

2. Præterea, finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quod hujusmodi unio maxime debeat judicari secundum conditionem divinæ hypostasis, quæ non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

3. Præterea, « propter quod unumquodque, et illud magis, » ut dicit Philosophus, lib. I *Poster.*, text. 5. Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

Sed contra, omne quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa ab æterno non fuit, sed incepit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

Respondeo dicendum, quod unio de qua loquimur, est relatio quædam, quæ consideratur inter divinam naturam, et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est, omnis relatio quæ consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cujus mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum; quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est, quod hæc unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quæ creatura quædam est, realiter est. Et ideo oportet dicere quod sit quiddam creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum : dicitur enim Deus unitus creaturæ ex hoc quod creatura unita [2] est ei absque Dei mutatione.

Ad secundum dicendum, quod ratio relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino; sed esse ejus dependet a subjecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est, consequens est quod habeat esse creatum.

Ad tertium dicendum, quod homo dicitur [3] et est Deus propter unionem, inquantum terminatur ad hypostasim divinam; non tamen sequitur quod ipsa unio sit creator vel Deus : quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam rationem.

Conclusio. — Cum unio divinæ et humanæ naturæ sit relatio, quæ Deo ex mutatione creaturæ convenit, necesse est eam aliquid creatum esse.

ARTICULUS VIII.

Utrum unio Verbi incarnati sit idem quod assumptio.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod idem sit unio quod assumptio. Relationes enim, sicut et motus, specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet

[1] « Neutiquam ergo templum illud quod ex sacra Virgine assumptum est, organi loco acceptum dicimus; verum sacrarum scripturarum sensum sanctorumque Patrum sententias secuti, Verbum modo non semel jam exposito carnem factum asserimus. » Migne.

[2] In Parm. : « est realiter unita Deo absque ejus. »

[3] Parm. : « dicitur creator et. »

divina hyspotasis. Ergo videtur quod non differant unio et assumptio.

2. Præterea, in mysterio Incarnationis idem videtur esse uniens et assumens, unitum et assumptum. Sed unio et assumptio videntur sequi actionem et passionem unientis et uniti, vel assumentis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio et assumptio.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. III *Orth. fid.*, cap. XI, col. 1023, t. 1 : « Aliud est unio, aliud Incarnatio : nam unio solam demonstrat copulationem; ad quid autem facta est copulatio, non adhuc : humanatio autem et Incarnatio determinant, ad quem sit facta copulatio. » Sed similiter assumptio non determinat, ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur unio idem esse et assumptio.

Sed contra est quod divina natura dicitur esse unita, non autem assumpta.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, unio importat relationem [1] divinæ naturæ et humanæ, secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio quæ incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur : mutatio autem consistit in actione et passione. Sic ergo dicendum est, quod prima et principalis differentia inter assumptionem et unionem est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundum quam dicitur aliquis assumens; vel passionem, secundum quam dicitur aliquid assumptum. Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia : nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse : et ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam, per hoc quod dicitur homo : unde vere dicimus quod Filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, id est, in abstracto, significatur ut assumpta : non autem dicimus quod Filius Dei sit humana natura. Ex eodem etiam sequitur tertia differentia : quod relatio, præcipue æquiparantiæ, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem et passio diversimode se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum a quo et ad quem : dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. Unio autem nihil horum determinat : unde indifferenter dicitur quod humana natura est unita divinæ, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso : quia humana natura adjuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.

Ad primum ergo dicendum, quod unio et assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod uniens et assumens non omnino sunt idem. Nam omnis persona assumens est uniens, non autem e converso. Nam persona Patris univit naturam humanam Filio, non autem sibi; et ideo dicitur uniens, non assumens [2]. Et similiter non est idem unitum et assumptum : nam divina natura dicitur unita et non assumpta.

Ad tertium dicendum, quod assumptio determinat, cui facta est copulatio ex parte assumentis, inquantum assumptio dicitur, quasi ad se sumptio; sed Incarnatio et humanatio ex parte assumpti, quod est caro vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione et ab unione, et ab Incarnatione seu humanatione.

Conclusio. — Non idem sed diversa est ab ipsa assumptione unio, quod unio ad relationis genus, assumptio ad actionis et passionis genus spectet.

ARTICULUS IX.

Utrum unio duarum naturarum in Christo, sit maxima unionum.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod unio duarum naturarum in Christo non sit maxima unionum. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo quod est unum; eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur simpliciter esse unum; sicut præcipue patet de unitate ipsa, quæ est principium numeri. Ergo hujusmodi unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

2. Præterea, quanto ea quæ uniuntur,

[1] In Parm. : « quamdam. »
[2] In Parm. additur : « quasi ad se sumens; persona autem Filii quæ sibi humanam naturam unierit, est uniens et assumens, » quod in cod. antiquis non legitur, sed solummodo in cod. XV sæculi.

magis distant, tanto minor est unio. Sed ea quæ secundum hanc unionem uniuntur, maxime distant, scilicet natura divina et humana; distant enim in infinitum. Ergo hujusmodi est minima unio.

3. Præterea, per unionem fit aliquid unum. Sed ex unione animæ et corporis in nobis fit aliquid unum in persona et natura ; ex unione autem divinæ et humanæ naturæ fit aliquid unum solum in persona. Ergo major est unio animæ ad corpus, quam divinæ naturæ ad humanam : et sic unio, de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De Trinitate*, cap. x, col. 834, t. 8, « quod homo potius est in Filio Dei, quam Filius in Patre. Filius autem est in Patre per unitatem essentiæ, homo vero est in Filio per unionem Incarnationis. Ergo major est unio Incarnationis quam unitas divinæ essentiæ, quæ tamen est maxima unitatum [1], et sic per consequens unio Incarnationis importat maximam unitatem.

Respondeo dicendum, quod unio importat conjunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio Incarnationis dupliciter accipi : uno modo ex parte eorum quæ conjunguntur; alio modo ex parte ejus in quo conjunguntur.

Et ex hac parte hujusmodi unio habet præeminentiam inter alias uniones; nam unitas personæ divinæ, in qua uniuntur duæ naturæ, est maxima; non autem habet præeminentiam ex parte eorum quæ conjunguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas divinæ personæ est major quam unitas numeralis, quæ scilicet est principium numeri. Nam unitas divinæ personæ est unitas [2] per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem : est etiam in se completa, habens in se quicquid pertinet ad rationem unitatis; et ideo non competit ei ratio partis, sicut unitati numerali, quæ est pars numeri, et quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc unio Incarnationis præeminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis [3] personæ; non autem ratione naturæ humanæ, quæ non est ipsa unitas divinæ personæ, sed est ei unita.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte conjunctorum, non autem ex parte personæ, in qua facta est unio.

Ad tertium dicendum, quod unitas divinæ personæ est major unitas quam unitas et personæ et naturæ in nobis : et ideo unio Incarnationis est major quam unio animæ et corporis in nobis.

Quia vero illud quod in contrarium objicitur falsum supponit, scilicet quod major sit unio Incarnationis quam unitas personarum divinarum in essentia, dicendum est ad auctoritatem Augustini, quod humana natura non est magis in Filio Dei quam Filius Dei in Patre, sed multo minus. Sed ipse homo quantum ad aliquid est in Filio magis quam Filius in Patre ; inquantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico homo, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico Filius Dei : non autem est idem suppositum Patris et Filii.

Conclusio.—Tametsi ex parte naturarum quæ uniuntur, unio divinæ et humanæ naturæ maxima non sit; attamen ea maxima est ex parte divinæ personæ, in qua uniuntur.

ARTICULUS X.

Utrum unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur qnod unio Incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secunda parte habitum est, Sed humanæ naturæ unio ad divinam non est facta per accidens, ut supra ostensum est. Ergo videtur quod unio Incarnationis non sit facta per gratiam.

2. Præterea, gratiæ subjectum est anima. Sed sicut dicitur Coloss., ii, 9, *in* Christo *inhabitat plenitudo Divinitatis corporaliter*. Ergo videtur quod illa unio non sit facta per gratiam.

3. Præterea, quilibet sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur unio Incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus, quam alii sancti homines.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De prædestin. sanctorum*, cap. xv, § 31, col. 982, t. 9 : « Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. Sed [3] homo ille factus

[1] In Parm. : « unionum. »
[2] In Parm. additur : « increata. »
[3] In Parm. additur : « divinæ. »
[4] Alias « qua gratia homo ille. »

est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, gratia dupliciter dicitur : uno modo ipsa voluntas Dei gratis aliquis dantis ; alio modo ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem suæ naturæ. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter; uno modo per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum; alio modo per esse personale : qui quidem modus est singularis in [1] Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit[2] persona Filii Dei. Manifestum est autem, quod ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum; sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.

Sic ergo dicendum est, quod si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens; unio Incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personæ divinæ, potest dici quædam gratia, inquantum nullis præcedentibus meritis hoc est factum : non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis unio fiat (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod gratia quæ est accidens, est quædam similitudo Divinitatis participata in homine. Per Incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinæ naturæ, sed dicitur esse conjuncta ipsi divinæ naturæ in persona Filii. Majus autem est ipsa res, quam similitudo ejus participata.

Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis est solum in anima : sed gratia, id est, gratuitum Dei donum, quod est uniri divinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur *plenitudo Divinitatis in Christo corporaliter* habitasse; quia est unita divina natura non solum animæ, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, id est, non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis; de quibus ibidem subditur, quod sunt umbra futurorum; corpus autem est Christus, prout scilicet corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam quod Divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, id est, tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones : uno modo per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut in cæteris creaturis; alio modo per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis; tertio, per unionem personalem, quod est proprium sibi [3].

Unde patet responsio ad tertium ; quia scilicet unio Incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem, sicut alii sancti uniuntur Deo, sed secundum subsistentiam sive personam.

Conclusio. — Facta est divinæ et humanæ naturæ unio in Christo, non quidem secundum aliquam gratiam habitualem, sed gratuito Dei dono et voluntate, et non ex aliquibus præcedentibus meritis.

ARTICULUS XI.

Utrum unionem Verbi incarnati aliqua merita præcesserint.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod unio Incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta. Quia, *Super* illud *psal.* xxxii : *Fiat misericordia tua super nos*, dicit [4] Glossa *ord.*, col. 890, t. 1 : Hic insinuatur desiderium prophetæ de Incarnatione, et meritum impletionis. » Ergo Incarnatio cadit sub merito.

2. Præterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui patres merebantur vitam æternam, ad quam pervenire non poterant nisi per Incarnationem : dicit enim Gregorius in lib. XIII *Moral.*, cap. xliii, col. 1038, t. 1 : « Hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantamlibet justitiæ virtutem haberent, ex corporibus educti, in sinu cælestis patriæ statim recipi nullo modo poterant ; quia necdum ille venerat, qui justorum animas in perpetua sede collocaret. » Ergo videtur quod meruerint Incarnationem.

3. Præterea, de beata Virgine cantatur quod « Dominum omnium meruit por-

[1] In Parm. deest « : in ».
[2] In Parm. additur : « in. »
[3] In Parm. : « ipsi Christo. »
[4] Implicite.

(*a*) Alexander et Gabriel in Christo ante unionem requirunt dispositionem ut necessariam, Paludanus ut congruam.

tare: » quod quidem factum est per Incarnationem. Ergo Incarnatio cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De prædest. sanct.*, cap. xv, col. 983, t. 10: « Quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris ejus præcedentia merita multiplicatæ regenerationis inquirat. » Sed nulla merita præcesserunt regenerationem nostram, secundum illud ad Titum, III, 5: *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis.* Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præcesserunt.

Respondeo dicendum, quod quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex præmissis quod nulla ejus merita potuerunt præcedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonæ vitæ obtinuerit esse Filius Dei, sicut posuit Photinus (*a*); sed ponimus quod a principio suæ conceptionis ille homo vere fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam Filii Dei, secundum illud Luc. I, 35: *Quod nascetur ex te Sanctum vocabitur Filius Dei.*

Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem [1]. Unde nulla ejus operatio potuit esse meritum unionis.

Sed neque etiam opera alterius cujuscumque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis ex condigno: primo quidem quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quæ est virtutis præmium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem Incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruentis; et ideo non potest cadere sub merito. Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito [2], quia est merendi principium. Unde multo minus Incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ, secundum illud Joan., I, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Tertio, quia Incarnatio Christi est reformativa totius humanæ naturæ, et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis: quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturæ.

Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo: congruum enim erat ut Deus exaudiret eos, qui ei obediebant (*b*).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, hoc esse falsum, [3] quod sub merito cadat [4] omne illud sine quo præmium esse non potest. Quædam enim sunt quæ non solum requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum; sicut divina bonitas, et ejus gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter Incarnationis mysterium est principium merendi; quia *de plenitudine* Christi *omnes accepimus*, ut dicitur Joan., I, 16.

Ad tertium dicendum, quod beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei.

Conclusio.—Nulla neque Christi, neque aliorum merita divinam Verbi unionem præcesserunt, cum ea sit supra omnem beatorum ad Deum unionem, et principium omnis meriti. Meruerunt tamen sancti patres ex congruo Incarnationem, desiderando et petendo.

[1] In Parm. « ergo. »

[2] In Parm. additur : « principium enim meriti non cadit sub merito, et ideo, nec ipsa gratia, quia. »

[3] In Parm. : « quod hoc est falsum. »

[4] In Parm « cadit. »

(*a*) Photinus et Paulus Samosatenus contendebant Christum verum hominem non esse Deum, nec fuisse Christum nisi postquam super ipsum in die baptismi sui Spiritus Sanctus descenderit.

(*b*) Rada, Castillo, Felix, Delgadillo, et alii Scotistæ contra Thomistas contendunt humanitatem Christi, de potentia Dei absoluta, potuisse in priori naturæ, antequam uniretur Verbo, Incarnationem mereri; nam tenent in illo priori humanitatem Christi habuisse existentiam, non tamen personalitatem, sed solummodo singularitatem. — Porro actiones sunt suppositorum, secundum axioma quoddam. Lorca, Vasquez et alii reponunt textum Aristotelis græcum habere : actiones sunt singularium. Quidquid sit, juxta Thomistas, humanitas Christi non existit vel subsistit nisi per subsistentiam et existentiam Verbi, et ideo in priori naturæ nec operari, nec consequenter mereri potuit. — An autem Christus per opera subsequentia Incarnationem meruerit ? Negant omnes, Delgadillo excepto. An potuerit per opera illa subsequentia Incarnationem spectatam secundum intentionem mereri? Negativa est communis contra eumdem Delgadillo. An per eadem opera Incarnationem in executione spectatam mereri potuerit ? negativa contra Delgadillo et Suaresium satis communiter a scholasticis tenetur.

ARTICULUS XII.

Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia unionis non fuerit homini Christo naturalis. Unio enim Incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut supra dictum est. Sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quam naturalis.

2. Præterea, gratia dividitur contra naturam : sicut gratuita, quæ sunt a Deo, distinguuntur contra naturalia, quæ sunt a principio intrinseco. Sed eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

3. Præterea, naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundum naturam divinam, quia sic conveniret etiam aliis personis; nec etiam naturalis est ei secundum naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus, qui sunt ejusdem naturæ cum ipso. Igitur videtur quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XL, col. 252, t. 6 : « In humanæ naturæ susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quæ nullum peccatum posset admittere.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in V *Metaph.*, text. 7, natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter : uno modo quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri; alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet; secundum illud Ephes., II, 3 : *Eramus natura filii iræ*, et Sap., XII, 10 : *Nequam est natio eorum et naturalis malitia ipsorum.* Gratia igitur [1] sive unionis, sive habitualis, non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanæ naturæ in ipso [2]; quamvis possit dici naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi, causante divina natura ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo, inquantum eam a nativitate habuit; quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinæ personæ unita, et anima ejus fuit munere gratiæ repleta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinæ naturæ, quæ est vere natura Christi; et etiam convenit Christo a principio suæ nativitatis.

Ad secundum dicendum, quod non secundum idem dicitur gratia et naturalis : sed gratia quidem dicitur, in quantum non est ex merito; naturalis autem dicitur in quantum est ex virtute divinæ naturæ in humanitate Christi ab ejus nativitate.

Ad tertium dicendum, quod gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ causata : et ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, inquantum divina natura est principium activum hujus gratiæ : et hoc convenit toti Trinitati, scilicet hujus gratiæ esse activum principium.

CONCLUSIO.— Cum humana in Christo natura a principio conceptionis fuerit divinæ personæ unita, animaque ejus habituali gratia repleta; non fuit in ipso vel unionis, vel habitualis gratia naturalis, quasi ex humanæ naturæ principiis exorta; sed utraque gratia sic in illo naturalis fuisse dicitur, quod a natura divina, et ab illius nativitate in eo fuerit.

QUÆSTIO III.

DE MODO UNIONIS EX PARTE PERSONÆ ASSUMENTIS.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de unione ex parte personæ assumentis; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum assumere conveniat personæ divinæ; 2° utrum conveniat naturæ divinæ; 3° utrum natura possit assumere, abstracta personalitate; 4° utrum una persona possit assumere sine alia; 5° utrum quælibet persona possit assumere; 6° utrum plures personæ possint assumere unam numero naturam; 7° utrum

[1] In Parm. additur : « Christi. »

[2] In Parm. « Christo. »

una persona possit assumere duas numero naturas; 8° utrum magis fuerit conveniens de persona Filii Dei quod assumpserit humanam naturam, quam de alia persona divina.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum personæ divinæ conveniat assumere naturam creatam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam.

2. Præterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei quod in ipsum assumitur; sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personæ est quod sit incommunicabilis, ut in prima parte dictum est. Ergo personæ divinæ non convenit assumere, quod est ad se sumere.

3. Præterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quod constitutum assumat constituens, quia effectus non agit in suam causam. Ergo personæ non convenit assumere naturam.

Sed contra est quod Augustinus[1] dicit in libro *De fide ad Petrum*, cap. II, « Formam, id est, naturam servi, in suam accepit Deus ille, » scilicet unigenitus, « personam. » Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personæ competit accipere naturam, quod est assumere.

Respondeo dicendum, quod in verbo assumptionis duo importantur; videlicet principium actus et terminus : dicitur enim assumere, quasi ad se sumere. Hujus autem sumptionis persona est et principium et terminus. Principium quidem, quia personæ proprie competit agere : hujusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est hujus sumptionis terminus; quia, sicut supra dictum est, unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quod propriissime competit personæ assumere naturam (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit, in *Epist. synodali Ephes. concil.*, *ep.* XVII, col. 111, t. 10 op. Cyr.[2] : « Non secundum appositionem conjunctionis intelligimus modum; » sicut etiam in unione hominis ad Deum, quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo; sed illud quod divinum est, apponitur homini : unde non Deus, sed homo perficitur.

Ad secundum dicendum, quod persona dicitur incommunicabilis, in quantum non potest de pluribus suppositis prædicari: nihil tamen prohibet plura de persona prædicari. Unde non est contra rationem personæ sic communicari, ut subsistat in pluribus naturis; quia etiam in personam creatam possunt plures naturæ concurrere accidentaliter; sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc tamen est proprium divinæ personæ propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, natura humana non constituit personam divinam simpliciter; sed constituit eam, secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab æterno; sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam coustituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

Conclusio.—Cum assumere sit ad se aliquid sumere, in quo et principium actus, et terminus (quæ personæ conveniunt) denotantur; conse-

[1] Liber *De fide ad Petrum* Fulgentio restituendus est; vide, § 18, col. 680.

[2] « Nec rursum appositione factum intelligimus conjunctionis modum. » Migne.

(*a*) Sabelliami realem distinctionem inter personas divinas negabant, et consequenter dicebant Filium non posse re ipsa incarnari, quia etiam Pater et Spiritus Sanctus incarnarentur. Tempore D. Anselmi, Clericus quidam nec negavit realem distinctionem inter personas, nec affirmavit solum Filium fuisse incarnatum, sed voluit vel tres personas esse tres Deos totaliter distinctos, vel naturam divinam a Personis realiter distingui, quia, identitate naturæ divinæ cum personis semel admissa, concipere non poterat quomodo posset incarnari Filius Dei, quin et natura divina, ac proinde Pater etiam et Spiritus Sanctus ab ipsa natura realiter indistincti incarnarentur. Damnata est hæc hæresis in concilio Remensi, tempore Renaldi archiepiscopi. Idem docuerunt Hermogenes et Praxeas, de quibus Augustinus et Epiphanius.

quens est personæ divinæ propriissime convenire assumere.

ARTICULUS II.

Utrum divinæ naturæ conveniat assumere.

Ad secundum proceditur. 1. Videtur quod naturæ divinæ non conveniat assumere. Quia, sicut dictum est, assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam; quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut supra dictum est. Ergo naturæ divinæ non competit assumere naturam humanam.

2. Præterea, natura divina communis est tribus personis. Si ergo naturæ convenit assumere, sequitur quod conveniat tribus personis : et ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut et Filius ; quod est erroneum.

3. Præterea, assumere est agere. Agere autem convenit personæ, non naturæ, quæ magis significatur ut principium a[1] quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturæ.

Sed contra est quod Augustinus[2] dicit in lib. *De fide ad Pet.*, cap. II, § 14 : « Illa natura quæ semper genita manet ex Patre, » id est, quæ per generationem æternam accepta est a Patre, « naturam nostram a matre sine peccato suscepit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in verbo assumptionis duo significantur; scilicet principium actionis, et terminus ejus. Esse autem assumptionis principium convenit naturæ divinæ secundum seipsam, quia ejus virtute assumptio facta est : sed esse terminum assumptionis, non convenit naturæ divinæ secundum seipsam; sed ratione personæ, in qua consideratur. Et ideo primo quidem et propriissime persona dicitur assumere; secundario autem potest dici quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam ; et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa, sed quia naturam carnis assumpsit. Unde Damascenus dicit, lib. III *Ortohd., fid.*, cap. VI, col. 1007, t. 1 : « Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod ly se est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito a persona Verbi. Et ideo inquantum natura Verbi[3] sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se ; quia non est idem suppositum Patris et Verbi : et ideo non potest dici proprie quod pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum, quod illud quod convenit naturæ divinæ secundum se, convenit tribus personis; sicut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personæ Verbi, sicut dictum est; et ideo soli illi personæ convenit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in Deo idem est quod est, et quo est; ita etiam in eo idem est id quod agit, et quo agit : quia unumquodque agit, inquantum est ens. Unde natura divina est illud quo Deus agit : et est ipse Deus agens.

CONCLUSIO. — Divinæ personæ primo assumere humanam naturam convenit, naturæ autem divinæ secundario.

ARTICULUS III.

Utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur, quod, abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim quod naturæ convenit assumere ratione personæ. Sed quod convenit alicui ratione alicujus, remoto eo, non potest ei convenire; sicut corpus, quod est

[1] In Parm. : « quo. »
[2] Fulgentius, col. 678.
[3] In Parm : « divina. »
(*a*) Doctores communiter admittunt naturam humanam in Christo immediate terminari non ad subsistentiam Dei absolutam sed ad relativam Verbi subsistentiam. Durandus ideo sensit aliter, quia non existimavit proprietates relativas esse subsistentias quasdam. Sed ejusdem Durandi temeritate non vacat assertio quod Pater et Spiritus Sanctus dici possunt incarnati, non inquantum sunt tales personæ, sed in quantum sunt hic Deus. Explodenda est etiam sententia Victoriæ, Soti, et aliorum docentium naturam humanam in Christo terminari ad Verbum per subsistentiam absolutam et communem, non quidem præcise et absolute sumptam, sed ut modificatam proprietate Filii; ex hoc enim quod natura humana terminatur per subsistentiam absolutam et communem sequitur quod Pater et Spiritus Sanctus incarnati sunt.

visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

2. Præterea, assumptio importat terminum unionis, sicut dictum est. Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.

3. Præterea, in prima parte dictum est, quod in divinis, abstracta personalitate, nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.

Sed contra est quod in divinis personalitas dicitur proprietas personalis : quæ triplex est, scilicet paternitas, filiatio, et processio, ut in prima parte dictum est. Sed remotis his per intellectum, abhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta Incarnatio ; sicut Angelus dicit Luc., I, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Ergo videtur quod etiam [1] remota personalitate, natura divina possit assumere.

Respondeo dicendum, quod intellectus dupliciter se habet ad divina : uno modo ut cognoscat Deum sicut est; et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, ita quod aliud remaneat; quia totum quod est in Deo, est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublata alia; quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter, et divisim, id quod in Deo est unum : et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia hujusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quia in divinis idem est quo est, et quod est, quidquid eorum quæ attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens; et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personalibus in Deo dicimus tres personas; ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis.

Ad secundum dicendum, quod etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Judæi intelligunt; ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

Ad tertium dicendum, quod, abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis; quasi aliud sit quod subjicitur relationi, et aliud ipsa relatio; quia quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quæ dicuntur de Deo, intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum jam dictum.

Conclusio.—Abstracta, per intellectum suo modo divina apprehendentem, personalitatè, potest natura divina intelligi, ut assumens.

ARTICULUS IV.

Utrum una persona possit sine alia naturam creatam assumere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente. « Indivisa [2] enim sunt opera Trinitatis, » ut dicit Augustinus in *Enchirid.*, cap. XXXVIII, col. 251, t. 6. Sicut autem trium personarum est una essentia, ita et una operatio. Sed assumere est operatio quædam. Ergo non potest convenire uni personæ divinæ quin conveniat alii.

2. Præterea, sicut dicimus personam

[1] Ita cum Mss. Camer., Nicolai., Cod. Alcan. : « Videtur etiam quod. » Al. deest « etiam. »

[2] « Non separabilia sunt opera Trinitatis. »

(*a*) Quæstio duplici sensu intelligibilis est : 1.Utrum Deus unus, non trinus in personis, qualem sibi finxere Pagani et Mahumetani, possit alienam naturam assumere ? 2. Utrum Deus trinus in personis, ratione subsistentiæ absolutæ tribus personis communis alienam naturam assumere possit? — Si primo sensu quæstio intelligatur, nulla difficultas est, et affirmative respondendum est; si secundo sensu, communiter Thomistæ tenent subsistentiam Dei absolutam posse assumere alienam naturam, quæ secundario tantum ad subsistentias relativas terminaretur; subsistentiæ enim relativæ incommunicabilitatem habent.

Filii incarnatam, ita et naturam; « tota enim divina natura in una suarum hypostasum incarnata est, » ut dicit Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. VI, col. 1003, t. 1. Sed natura communis est tribus personis. Ergo et assumptio.

3. Præterea, sicut humana natura in Christo assumpta est a Deo, ita etiam homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom., XIV, 3 : *Deus illum assumpsit.* Sed hæc assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo et prima.

Sed contra est, quod Dionysius II cap. *De div. nom.*, § 3, col. 639, t. 1, incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam theologiam, secundum quam scilicet aliquid distinctim dicitur de divinis personis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, assumptio duo importat; scilicet actum assumentis et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus personis; sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est. Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ, quod non alii : tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ Filii.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte operationis : et sequeretur conclusio, si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

Ad secundum dicendum, quod natura dicitur incarnata, sicut et assumens, ratione personæ, ad quam terminata est unio, sicut dictum est; non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis; sed quia nihil deest de perfectione divinæ naturæ personæ incarnatæ.

Ad tertium dicendum, quod assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ secundum [1] assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud II Petr., I, 4 : *Ut divinæ consortes naturæ*, etc. : et ideo hujusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii, et ex parte termini. Sed assumptio quæ est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Assumptio, cum præter operationis actum, amplius denotet assumptionis terminum, ex parte principii communis est tribus personis, non autem ex parte termini.

ARTICULUS V.

Utrum quælibet persona divina potuerit humanam naturam assumere.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla alia persona divina potuerit humanam naturam assumere præter personam Filii. Per hujusmodi enim assumptionem factum est quod Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset quod esse filium hominis conveniret Patri vel Spiritui sancto : hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo Pater et [2] Spiritus sanctus carnem assumere non possent.

2. Præterea, per Incarnationem divinam homines assecuti sunt adoptionem filiorum, secundum illud Rom., VIII, 15 : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.* Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quæ non convenit nec Patri, nec Spiritui sancto : unde dicitur Rom., VIII, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Ergo videtur quod nulla alia persona potuit [3] incarnari præter personam Filii.

3. Præterea, Filius dicitur missus et genitus nativitate temporali, secundum quod incarnatus est. Sed Patri non convenit mitti, quia est innascibilis, ut in prima parte habitum est. Ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.

Sed contra est, quod quidquid potest Filius, potest Pater [4]; alioquin non esset eadem potentia trium [5]. Sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater et Spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, assumptio duo importat; scilicet ipsum actum assumentis et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina : terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes per-

[1] In Parm. : « quamdam. »
[2] In Parm. : « Pater vel... potuit. »
[3] In Parm. : « potuerit. »

[4] In Parm. additur : « et Spiritus Sanctus. »
[5] In Parm. additur : « personarum. »

sonas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis; licet proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare; sicut patet in potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita; quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personæ Patris, vel Spiritus sancti, sicut univit eam personæ Filii. Et ideo dicendum quod Pater vel Spiritus sanctus potuit carnem[1] assumere sicut et Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna : sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quod filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis ; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus sancti, qui est amor Patris et Filii, secundum illud Gal., IV, 6 : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra* clamantem Abba pater*. Et ideo, sicut Filio incarnato, adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis ejus ; ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tamquam a principio naturalis filiationis, et a Spiritu sancto, tamquam a nexu communi Patris et Filii.

Vestra.

Ad tertium dicendum, quod Patri convenit esse innascibilem secundum nativitatem æternam; quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur Filius[2] secundum Incarnationem, eo quod est ab illo[3], sine quo Incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

Conclusio. — Cum una sit trium personarum potestas, potuit quævis persona divina humanam assumere naturam.

ARTICULUS VI.

Utrum plures personæ divinæ possint assumere unam numero naturam humanam.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod duæ personæ divinæ non possint assumere unam et eamdem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures : sicut enim una natura divina in personis pluribus non patitur esse plures deos, ita una natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo; quia unus homo est iste homo, qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum[4], quod est inconveniens. Non ergo duæ aut tres personæ possunt accipere unam naturam humanam.

2. Præterea, assumptio terminatur ad unitatem personæ, ut dictum est. Sed non est una persona Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere unam naturam humanam.

3. Præterea, Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. III et IV, col. 994, t. 1, et Augustinus in I *De Trinit.*, cap. XI, XII et XIII, col. 836, t. 8, quod ex Incarnatione Filii Dei consequitur quod quidquid dicitur de Filio Dei, dicitur de filio hominis, et e converso. Si ergo tres personæ assumerent unam naturam humanam, sequeretur quod quidquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine; et e converso quæ dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium Patris, scilicet generare Filium ab æterno, diceretur de illo homine; et per consequens diceretur de Filio Dei; quod est inconveniens. Non ergo est possibile, quod tres personæ divinæ assumant unam naturam humanam.

Sed contra, persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana. Sed tres personæ possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

Respondeo dicendum, quod, sicut

[1] In Parm. deest : « carnem. »
[2] In Parm. additur : « Dei. »
[3] In Parm. : « alio. »
[4] Parm. « divinarum. »

supra dictum est, ex unione animæ et corporis in Christo non fit neque nova persona, neque [1] hypostasis; sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam : quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam divinæ personæ. Est autem talis divinarum personarum conditio, quod una earum non excludit aliam a communione ejusdem naturæ, sed solum a communione ejusdem personæ. Quia igitur « in mysterio Incarnationis tota ratio facti est potentia facientis, » ut Augustinus dicit in *Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, § 8, col. 519, t. 2, magis circa hoc est judicandum secundum conditionem divinæ personæ assumentis, quam secundum conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic ergo non est impossibile divinis personis, ut duæ vel tres assumant unam naturam humanam; esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim vel unam personam humanam; sicut et Anselmus dicit in lib. II *Cur Deus homo*, cap. IX, col. 407, t. 1, quod « plures personæ nequeunt unum eumdemque hominem assumere in unitatem personæ (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod hac positione facta, scilicet quod tres personæ [2] essent unus homo propter unam humanam naturam, sicut nunc verum est dicere quod sunt unus Deus propter unam divinam naturam; sic verum esset dicere quod essent unus homo propter unam naturam humanam. Nec ly unus importaret unitatem personæ, sed unitatem in natura humana; non enim posset argui ex hoc quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter. Nihil enim prohibet dicere quod homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; et sicut Augustinus dicit, VI *De Trin.*, cap. III, col. 926, t. 8, « diversum [3] est natura spiritus Dei et spiritus hominis; sed inhærendo fit unus spiritus, secundum illud I Cor., VI, 17 : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* »

Ad secundum dicendum, quod illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitate non unius personæ, sed in unitate singularum personarum; ita scilicet quod sicut divina natura habet naturalem unitatem personarum[4] cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

Ad tertium dicendum, quod circa mysterium Incarnationis fit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam; quia quæcumque conveniunt naturæ, possunt prædicari de persona subsistente in natura illa, cujuscumque naturæ nomine significetur. Prædicta igitur positione facta, de persona Patris poterunt prædicari et ea quæ sunt humanæ naturæ, et ea quæ sunt divinæ; et similiter de persona Filii, et Spiritus sancti : non autem id quod conveniret personæ Patris ratione propriæ personæ, posset attribui personæ Filii aut Spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici quod sicut

[1] In Parm. additur : « nova. »

[2] In Parm. : « quod, tres personæ assumerent unam naturam humanam, verum esset dicere quod tres personæ essent unus homo propter unam naturam humanam. Sicut enim nunc verum est dicere quod tres personæ sunt unus Deus. »

[3] « Diversi sunt natura spiritus hominis et spiritus Dei, etc. » Migne.

[4] In Parm. deest : « personarum. »

(*a*) Universa Scotistarum schola cum suo duce, contra S. Thomam et scholam Thomisticam docet plures personas divinas non posse assumere eamdem numero naturam : sic P. Henno quæstionem resumit, nil hæsitans, sed non recte : multa enim addenda essent. — Procedamus aliter. — Ad propositum : utrum plures personæ divinæ eamdem numero possint assumere naturam? S. Thomas cum Thomistis et Varro respondent affirmative; S. Bonaventura negative; Scotus vero, de more suo distinguit, nec opinionem illi à P. Henno, salva tam eximii viri reverentia, tribus tam profitetur, sicut nec insignes Scoti sequaces, Guillermus et Scotorellus. Dicit enim Scotus : [2]. — Quælibet persona divina per se potuit incarnari in humanitate distincta ab alia quam habet alia persona ; 2. Si primo termi naretur ad essentiam divinam unio hypostatica, valde possibile esset tres personas eamdem numero assumere naturam; 3. una eodem numero natura non potest *immediate* a pluribus personis assumi. — sequitur : potest mediate, — mediante scilicet essentia divina. — Rationes D. Thomæ præ oculis habes. — Hæc est potissima D. Bonaventuræ ratio. — Esse eadem numero in tribus personis essentiæ divinæ competit propter suam infinitatem ; ergo nulli naturæ creatæ competere potest. Sed quis majorem argumenti sui D. Bonaventuræ revelavit? — En Scoti rationes : 1. multiplicato supposito proprio, multiplicatur natura; ergo; — quid responderet Scotus si dicerem personas divinas tenere locum suppositi proprii? 2. una persona sufficienter terminat unam naturam, et in operibus divinis quodlibet inconveniens est impossibile, et peccatum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora ; ergo. — Quis hominum clare videt impossibilitatem de qua Scotus? nonne peccatum est etiam Deo limites ex humanis præjudiciis assignare?

Pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundum quod ly homo supponeret pro persona Patris. Si quis autem ulterius procederet : Homo est ingenitus ; Filius est homo ; ergo Filius est ingenitus ; esset fallacia figuræ dictionis vel accidentis : sicut et nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia Pater est ingenitus : nec tamen possumus concludere quod Filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.

Conclusio. — Non est impossibile personis divinis, ut duæ vel tres assumant unam numero naturam humanam ; sed tamen impossibile est ut assumant unam hypostasim, seu humanam personam.

ARTICULUS VII.

Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio Incarnationis non habet aliud suppositum [1] præter suppositum personæ divinæ, ut ex supra dictis patet. Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum ejusdem speciei, quod videtur implicare contradictionem : non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundum distinctionem suppositorum.

2. Præterea, hac suppositione facta, non posset dici quod persona divina incarnata esset unus homo ; quia non haberet unam naturam humanam : similiter non posset dici quod essent plures [2] homines : quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi esset tantum unum suppositum. Ergo prædicta positio est omnino impossibilis.

3. Præterea, in Incarnationis mysterio tota natura divina est unita toti naturæ assumptæ, id est, cuilibet parti ejus : « Est enim Christus perfectus homo, totus Deus, et totus homo, ut Damascenus dicit in III lib., cap. vii, col. 1011, t. 1. Sed duæ humanæ naturæ non possent corportaliter [3] sibi invicem uniri : quia oporteret quod anima unius esset unita corpori alterius, et quod etiam duo corpora essent simul : quod etiam [4] confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quod persona [5] divina duas humanas naturas assumat.

Sed contra est quod quidquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater post Incarnationem Filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam Filius assumpsit : in nullo enim per Incarnationem Filii est diminuta potentia Patris vel Filii. Ergo videtur quod Filius post Incarnationem possit aliam humanam naturam assumere præter eam quam assumpsit.

Respondeo dicendum, quod illud quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinæ personæ est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum, quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinæ naturæ esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod ad ejus personalitatem alia assumi non possit ; quod est impossible ; non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quæ est principium unionis, sive secundum suam personalitatem quæ est terminus unionis, oportet dicere quod persona divina præter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad primum ergo dicendum, quod natura creata perficitur in sua ratione per formam, quæ multiplicatur secundum divisionem materiæ. Et ideo si compositio materiæ et formæ constituat novum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio Incarnationis unio formæ et materiæ, id est, animæ et corporis, non constituit novum suppositum, ut supra dictum est. Et ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturæ propter divisionem materiæ, absque distinctione suppositorum.

Ad secundum dicendum, quod posset videri [6] quod prædicta positione facta, sequeretur quod essent ibi duo supposita ; sicut e converso tres personæ dicerentur unus homo propter unam naturam

[1] In Parm. deest : « præter suppositum. »
[2] In Parm. : « esset plures. »
[3] In Parm. : « totaliter. »
[4] In Parm. deest : « etiam. »
[5] In Parm. : « una persona. »
[6] In Parm. additur : « dicendum. »

humanam assumptam, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse verum; quia nominibus est utendum secundum quod sunt ad significandum imposita; quod quidem est ex consideratione eorum quæ apud nos sunt. Et ideo oportet circa modum significandi et consignificandi considerare ea quæ apud nos sunt; in quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis: et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo quantum ad omnia, ut supra dictum est. Et ideo si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi diceretur unus homo habens duas naturas humanas. Contingit autem quod plures homines dicuntur unus populus propter hoc quod conveniunt in aliquo uno; non autem propter unitatem suppositi. Et similiter si duæ personæ divinæ assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo, ut supra dictum est, non propter unitatem[1] suppositi, sed inquantum convenirent in aliquo uno.

Ad tertium dicendum, quod divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam personam divinam: sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quæ est unum cum ea ab æterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore a divina persona, non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona Dei in humana natura subsistat. Filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, relinquitur[2] quod divina natura unione personali uniatur toti naturæ assumptæ, id est, secundum omnes partes ejus. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam: unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, id est, omnes partes unius omnibus partibus alterius.

[1] In Parm.: « unitate. »

Conclusio. — Quoniam potentia divinæ personæ infinita est, potest persona divina præter humanam naturam, quam assumpsit, aliam numero humanam naturam assumere.

ARTICULUS VIII.

Utrum fuerit magis conveniens quod persona Filii assumeret humanam naturam quam alia persona divina.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum sanctum. Per mysterium enim Incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundum illud Joan., xviii, 37: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed ex hoc quod persona Filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quæ dicuntur de Filio secundum humanam naturam referentes ad ipsam Filii personam; sicut Arius, qui posuit inæqualitatem personarum, propter hoc quod dicitur Joan., xiv, 28: *Pater major me est*; qui quidem error non provenisset, si persona Patris incarnata fuisset; nullus enim æstimasset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuisse conveniens quod persona Patris incarnaretur, quam persona Filii.

2. Præterea, Incarnationis effectus videtur esse recreatio quædam humanæ naturæ, secundum illud Gal., ult., 15: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, nec* * *præputium, sed nova creatura.* * Neque. Sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuisset Patrem incarnari quam Filium.

3. Præterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundum illud Matth., i, 21: *Vocabis nomen ejus Jesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Remissio autem peccatorum attribuitur Spiritui sancto, secundum illud Joan., xx, 22: *Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ergo magis congruebat personam Spiritus sancti incarnari quam personam Filii.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. i, col. 983, t. 1: « In mysterio Incarnationis manifesta est sapientia et virtus Dei: sapientia quidem

[2] In Parm.: « requiritur. »

quia invenit difficillimi solutionem pretii quam decentissimam ; virtus autem quia victum fecit rursus victorem. » Sed virtus et sapientia appropriantur Filio, secundum illud I Corinth., I, 24 : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari.

Respondeo dicendum, quod convenientissimun fuit personam Filii incarnari : primo quidem ex parte unionis; convenienter enim ea quæ sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personæ Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam ; quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum quæ ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est æternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturæ. Et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturæ sunt in propriis speciebus institutæ, sed mobiliter ; ita per unionem Verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam et immobilem perfectionem : nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura ex eo quod Verbum est conceptus æternæ sapientiæ, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quæ est propria ejus perfectio, prout est rationalis, quod participat Verbum Dei : sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri. Unde Eccli., I, 5, dicitur : *Fons sapientiæ Verbum Dei in excelsis.* Et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanæ naturæ personaliter uniretur.

Secundo, potest accipi ratio hujus congruentiæ ex fine unionis, qui est impletio prædestinationis; eorum scilicet qui præordinati sunt ad hereditatem cælestem, quæ non debetur nisi filiis, secundum illud Rom., VIII, 17 : *Si filii, et heredes.* Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secundum adoptionem ; sicut Apostolus ibidem, 29, dicit : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Tertio, potest accipi ratio hujus congruentiæ ex peccato primi parentis, cui per Incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per Verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiæ recesserat a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est quo humana malitia non possit abuti, quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Rom., II, 4 : *An divitias bonitatis ejus contemnis?* Unde etiamsi persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicujus erroris occasionem sumere, quasi Filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum, quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum ; unde et recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud II Cor., V, 19 : *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.*

Ad tertium dicendum, quod Spiritui sancto proprium est quod sit donum Patris et Filii. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum sanctum, tamquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad justificationem hominum quod incarnaretur Filius, cujus Spiritus sanctus est donum.

CONCLUSIO. — Cum Verbi Dei ad humanam naturam maxima sit similitudo, convenientissimum fuit, ex divinis personis ipsum Verbum humanam assumere naturam.

QUÆSTIO IV.

DE MODO UNIONIS EX PARTE NATURÆ HUMANÆ ASSUMPTÆ.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his quæ sunt a Verbo Dei assumpta. Secundo, de coassumptis, quæ sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem Dei Filius humanam naturam et partes ejus.

Unde circa primum triplex consideratio occurrit. Prima est quantum ad ipsam naturam humanam. Secunda est quantum ad partes ipsius. Tertia quantum ad ordinem assumptionis.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura; 2° utrum assumpserit personam; 3° utrum assumpserit hominem; 4° utrum fuisset conveniens quod assumpsisset naturam humanam a singularibus separatam; 5° utrum fuisset conveniens quod assumpsisset naturam humanam in omnibus[1] singularibus; 6° utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adæ progenito.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum natura humana fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quælibet alia natura. Dicit enim Augustinus in *Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, § 8, col. 519, t. 2 : « In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis. » Sed potentia Dei facientis Incarnationem, quæ est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura.

2. Præterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem Incarnationis divinæ personæ, ut supra dictum est. Sed sicut in natura[2] rationali invenitur similitudo imaginis, ita in natura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit sicut humana natura.

3. Præterea, in natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana, sicut Gregorius dicit in *Hom. de centum ovibus*, XXXIV *in Evang.*, § 7, col. 1250, t. 2, introducens illud Ezech., XVIII, 12 : *Tu signaculum similitudinis.* Invenitur etiam in angelo peccatum sicut in homine, secundum illud Job, IV, 18 : *In angelis suis reperit pravitatem.* Ergo natura angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

4. Præterea, cum Deo competat summa perfectio; tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes ejus, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.

Sed contra est quod dicitur Proverb., VIII, 31, ex ore sapientiæ genitæ : *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum* : et ita videtur esse quædam congruentia unionis Filii Dei ad humanam naturam.

Respondeo dicendum, quod aliquid assumptibile dicitur, quasi aptum assumi a divina persona : quæ quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quæ non se extendit ad id quod transcendit[3] unio personalis creaturæ ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur secundum congruentiam ad unionem prædictam. Quæ quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura ; scilicet secundum ejus dignitatem, et necessitatem. Secundum dignitatem quidem; quia humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum ; secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subjaceret originali peccato. Hæc autem duo soli humanæ naturæ conveniunt. Nam creaturæ irrationali deest congruitas dignitatis ; naturæ autem angelicæ deest congruitas prædictæ necessitatis. Unde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum causas primas et universales; sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subjecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiæ divinæ,

[1] In Parm. additur : « ejus. »

[2] In Parm. : « creatura rationali... creatura irrationali. »

[3] Parm. addit : « ordinem naturalem quem transcendit. »

(*a*) Possibilitatem assumptionis naturæ angelicæ a Filio Dei non negat S. Thomas : hanc Scotistæ cum Thomistis unanimiter concedunt. Immo concedunt pariter naturam etiam irrationalem esse de potentia absoluta assumptibilem, quod quidam veteres admittere noluerunt. Per creaturam autem irrationalem Scotistæ cum Thomistis intelligunt etiam inanimatam creaturam. — De facto Verbum Dei, in triduo mortis, corpori mortuo fuit hypostatice unitum.

sed ad ostendendum conditionem creaturæ, quæ ad hoc aptitudinem non habet.

Ad secundum dicendum, quod similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repræsentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem; non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit ad[1] Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est majus; sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem major et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale quam quæ est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis quæ deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt angelum non esse assumptibilem, quia a principio suæ creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subjaceat generationi et corruptioni : unde non posset in unitatem divinæ personæ assumi, nisi ejus personalitas destrueretur : quod neque convenit incorruptibilitati naturæ ejus, neque bonitati assumentis; ad quam non pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat. Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis angelicæ naturæ. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam copulare eam sibi in unitate personæ; et sic nihil præexistens ibi corrumpetur. Sed, sicut dictum est, deest congruitas ex parte necessitatis : quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subjacet, est tamen ejus peccatum irremediabile, ut in I parte habitum est.

Ad quartum dicendum, quod perfectio universi non est perfectio unius personæ vel suppositi, sed ejus quod est unum positione vel ordine, cujus plurimæ partes non sunt assumptibiles, ut dictum est. Unde relinquitur quod solum natura humana sit assumptibilis.

Conclusio. — Cum humana natura intellectualis existens, apta sit Verbum Dei per cognitionem et amorem attingere, et originali peccato obnoxia, magis reparatione indigeat, ea sola ex naturis, assumptibilis a Verbo fuit.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei assumpserit personam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damascenus in III lib., cap. xi, col. 1023, t. 1, quod « Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, » id est, in individuo. Sed individuum rationalis naturæ est persona, ut patet per Boetium in lib. *De duab. nat.*, c. iii, col. 1343, t. 2. Ergo Filius Dei personam assumpsit.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. III *Orthod. fid.*, cap. vi, col. 1006, t. 1, quod « Filius Dei assumpsit ea quæ in natura nostra plantavit. » Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.

3. Præterea, nihil consumitur nisi quod est. Sed Innocentius III dicit in quadam *Decretali*[2] : quod « persona Dei consumpsit personam hominis. » Ergo videtur quod persona hominis fuerit prius assumpta.

Sed contra est quod[3] Augustinus dicit in lib. *De fide ad Petr.*, cap. ii, quod « Deus naturam hominis assumpsit, non personam. »

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur, oportet præintelligi assumptioni; sicut illud quod movetur localiter, præintelligitur ipsi motui. Persona autem non præintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est. Si enim præintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur; et sic frustra esset assumpta : vel quod remaneret post unionem; et sic essent duæ personæ, una assumens et alia assumpta; quod est erroneum, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod nullo modo Filius Dei assumpserit humanam personam.

Ad primum ergo dicendum, quod na-

[1] In Parm. deest : « ad. »

[2] Parm. « id habet Paschas. Diac., l. II de spiritu sancto, c. iv, ante med., implicite, et Concil. Francoford, ann. 794, in *Epist. ad episc. Galliæ*, a med., tom. 7, Concil.

[3] Fulgentius, col. 675.

turam humanam assumpsit Filius Dei in atomo, id est, in individuo, quod non est aliud a supposito increato quod est persona Filii Dei. Unde non sequitur quod persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum, quod naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat; sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

Ad tertium dicendum, quod consumptio ibi non importat destructionem alicujus quod prius fuerat, sed impeditionem ejus quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet; et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie; quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

Conclusio. — Cum persona non præintelligatur in humana natura assumptioni, sed magis se habeat ut terminus assumptionis, filius Dei nullo modo humanam assumpsit personam.

ARTICULUS III.

Utrum persona divina assumpserit hominem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod persona divina assumpserit hominem. Dicitur enim in psal. LXIV, 5 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti*; quod Glossa *interl.*, exponit de Christo ; et Augustinus dicit in lib. *De agone christiano*, cap. XI, col. 297, t. 6, quod « Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est. »

2. Præterea, hoc nomen, homo, significat naturam humanam. Sed Filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

3. Præterea Filius Dei est homo. Sed non est homo quem non[1] assumpsit : quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

Sed contra est auctoritas Felicis papæ et martyris, quæ introducitur in Ephesina synodo[2]: « Credimus in Dominum nostrum Jesum Christum de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit præter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alter sit præter ipsum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, illud quod assumitur non est terminus assumptionis, sed assumptioni præintelligitur. Dictum est autem quod individuum in quo assumitur humana natura, non est aliud quam divina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem nomen, homo, significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse : quia, ut dicit Damascenus, lib. III *Orth. fid.*, cap. XI, col. 1027, t. 1, sicut hoc nomen Deus significat eum qui habet divinam naturam; ita hoc nomen homo significat eum qui habet naturam humanam. Et ideo non est proprie dictum quod Filius Dei assumpsit hominem supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit [3] unum suppositum et una hypostasis.

Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita, convenienter et proprie dici posset quod Filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio, quæ ponitur in VI dist., III lib. *Sententiarum*, concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est, ut supra ostensum est[4].

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt extendendæ tamquam propriæ ; sed pie sunt exponendæ, ubicumque a sacris doctoribus ponuntur ; ut dicamus hominem assumptum, quia ejus natura est assumpta, et quia assumptio terminata est ad hoc ut Filius Dei sit homo.

Ad secundum dicendum, quod hoc [5] nomen, homo, significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito; et ideo sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere quod homo sit assumptus.

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei non est homo quem assumpsit, sed cujus naturam assumpsit.

Conclusio. — Quoniam homo naturam humanam ut est in supposito, significat; Christum hominem assumpsisse, proprio sermone non dicitur.

[1] In Parm. deest : « non. »
[2] Et in Conc. Chalced., act. I, part. II, refertur.
[3] In Parm. additur : « tantum. »
[4] In Parm. : « dictum est. »
[5] In Parm. deest : « hoc. »

ARTICULUS IV.

Utrum Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim humanæ naturæ facta est ad communem omnium hominum salutem : unde dicitur I ad Timoth., IV, 10, de Christo, quod est *salvator omnium hominum, maxime fidelium.* Sed natura, prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo Filius Dei debuit humanam naturam assumere, prout est ab omnibus individuis abstracta.

2. Præterea, in omnibus, quod [1] est nobilissimum est Deo attribuendum. Sed in unoquoque genere illud quod est per se, potissimum est. Ergo Filius Dei debuit assumere hominem per se; qui quidem secundum Platonicos, est [2] humana natura ab individuis separata. Hanc igitur debuit Filius Dei assumere.

3. Præterea, humana natura non est assumpta a Filio Dei, prout significatur in concreto per hoc nomen homo, ut dictum est. Sic autem significatur, prout est in singularibus, ut ex dictis patet. Ergo Filius Dei assumpsit naturam humanam, prout est ab individuis separata.

Sed contra est quod dicit Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XI, col. 1023, t. 1 : « Deus Verbum Incarnatum non eam quæ nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit; non enim incarnatio hæc, sed deceptio et fictio Incarnationis esset. » Sed humana natura prout est ab individuis separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur ; quia « secundum seipsam non subsistit, » ut ibidem Damascenus dicit. Ergo Filius Dei non assumpsit humanam naturam, secundum quod est a singularibus separata.

Respondeo dicendum, quod natura hominis vel cujuscumque alterius rei sensibilis, præter esse quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi : uno modo, quasi per seipsam esse habeat præter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu existens vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat in VII *Met.*, text. 26, 27, 39, 51 et seq. : quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quæ ponitur in ejus definitione, sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit præter materiam [3] sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a Verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam : hoc autem est contra rationem formæ communis, ut [4] sic in persona individuetur. Secundo, quia naturæ communi non possunt attribui nisi operationes communes et [5] naturales secundum quas homo nec [6] meretur nec demeretur; cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit ut Filius Dei in [7] natura assumpta, nobis mereretur. Tertio, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis : Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud Baruch., III, 38 : *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

Similiter etiam non potuit assumi humana natura a Filio Dei, secundum quod est in intellectu divino ; quia sic nihil aliud est quam natura divina; et per hunc modum ab æterno esset in Filio Dei humana natura.

Similiter non convenit dicere quod Filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in intellectu humano ; quia hoc nihil aliud esset quam si [8] intelligeretur assumere naturam humanam ; et sic si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus; nec aliud [9] esset quam fictio quædam Incarnationis, ut Damascenus dicit, loc. cit.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei incarnatus est communis omnium salvator; non communitate generis vel speciei, quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ; sed communitate causæ,

[1] In Parm. : « id quod. »
[2] In Parm. : « ipsa. »
[3] Alias : « naturam. »
[4] In Parm. : « ut sit in persona quia in persona dividuatur. »
[5] In Parm. : « universales. »
[6] In Parm. : « non. »
[7] In Parm. deest : « in. »
[8] In Parm. : « quod. »
[9] In Parm. : « nec esset aliud ista naturæ humanæ assumptio quam. »

prout Filius Dei incarnatus, est universalis causa salutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod per se homo non invenitur in rerum natura, ita quod sit præter singularia, ut Platonici posuerunt; quamvis quidam dicant quod Plato non intellexit hominem separatum esse nisi in intellectu divino. Et sic non oportuit quod assumeretur a Verbo, cum ab æterno sibi adfuerit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis natura humana non sit assumpta in concreto, ut suppositum præintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo; quia assumpta est, ut sit in individuo.

Conclusio. — Quoniam natura humana ab omnibus individuis abstracta non existit; nec si esset, mereri, aut videri quispiam per eam posset; eam sic abstractam, a Filio Dei assumptam esse, dicere non licet.

ARTICULUS V.

Utrum Filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis. Illud enim quod primo et per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturæ, convenit omnibus in eadem natura existentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur a Dei Verbo in omnibus [1] suppositis.

2. Præterea, Incarnatio divina processit ex divina charitate : unde dicitur Joan., III, 16 : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Sed charitas facit ut aliquis se communicet amicis, quantum est possibile : possibile autem fuit Filio Dei ut plures naturas humanas assumeret, ut supra dictum est, et eadem ratione omnes. Ergo conveniens fuit quod Filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus suis suppositis.

3. Præterea, sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest. Sed brevior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur Galat., IV. Ergo humana natura debuit a Filio Dei assumi in omnibus suppositis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. XI, col. 1023, t. 1, quod « Filius Dei non assumpsit humanam naturam quæ in specie consideratur; neque enim omnes hypostases ejus assumpsit. »

Respondeo dicendum, quod non fuit conveniens quod humana natura in omnibus suis suppositis a Verbo assumeretur. Primo, quia tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ, quæ est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum præter personam assumentem, ut supra dictum est; si non esset humana natura, nisi assumpta, sequeretur quod non esset nisi unum suppositum humanæ naturæ, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est primogenitus [2] omnis creaturæ, scilicet Dei; essent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertio, quia conveniens fuit [3] quod sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam [4] humanam naturam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod assumi convenit secundum se humanæ naturæ, quia scilicet non convenit ei ratione personæ : sicut naturæ divinæ convenit assumere ratione personæ; non autem convenit ei secundum se, sicut pertinens ad principia essentialia ejus, vel sicut naturalis ejus proprietas, per quem modum conveniret omnibus ejus suppositis.

Ad secundum dicendum, quod dilectio Dei ad homines, manifestatur non solum in ipsa assumptione humanæ naturæ, sed præcipue per ea quæ passus est in humana natura pro aliis hominibus, secundum illud Rom., V, 8 : *Commendat autem charitatem suam Deus in nobis, quia cum* * *inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*; quod locum non haberet, si in omnibus naturam humanam assumpsisset.

* *Quoniam cum adhuc peccatores.*

Ad tertium dicendum, quod ad brevitatem viæ, quam sapiens operator observat, pertinet quod non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum.

[1] In Parm. : « suis. »
[2] In Parm. : « primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturæ secundum divinam. »
[3] In Parm. : « est. »
[4] In Parm. : « humanam » deest.

Et ideo convenientissimum fuit quod per unum hominem omnes alii salvarentur.

CONCLUSIO. — Non decuit Filium Dei humanam naturam in omnibus individuis, hoc est singulis suppositis distributas humanitates, assumere; ita enim et multitudo suppositorum humanæ naturæ, et dignitas primogenituræ filii Dei in multis fratribus, et denique unitatis proportio inter divinum suppositum et naturam humanam, tolleretur.

ARTICULUS VI.

Utrum conveniens fuerit quod Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens ut Filius Dei naturam humanam assumeret ex stirpe Adæ. Dicit enim Apostolus ad Heb., VII, 26: *Talis decebat ut nobis esset Pontifex...., segregatus a peccatoribus*. Sed magis esset a peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adæ peccatoris. Ergo videtur quod non debuerit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.

2. Præterea, in quolibet genere principium nobilius est eo quod est ex [1] principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

3. Præterea, Gentiles fuerunt magis peccatores quam Judæi, ut dicit Glossa, ad Galat., II, super illud: *Nos natura Judæi, et non ex gentibus peccatores*. Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentibus quam ex stirpe Abrahæ, qui fuit justus.

Sed contra est quod Luc., III, generatio Domini reducitur usque ad Adam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIII *De Trin.*, cap. XVIII, col. 1032, t. 8, « poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere illius Adam, qui peccato suo genus obligavit humanum : sed melius judicavit et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum. » Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc etiam pertinet ad majorem hominis dignitatem; dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere; non quantum ad naturam, quam venerat salvare, secundum quam debuit per omnia fratribus assimilari, ut idem Apostolus dicit ad Hebr., II. Et in hoc etiam mirabilior est ejus innocentia; quod de massa peccato subjecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse a peccatoribus segregatum quantum ad culpam, cui Adam subjacuit, et quem Christus *eduxit a suo delicto*, ut dicitur Sap., X, 2. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat, non esse mundandum; sicut et in quolibet genere motus, primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

Ad tertium dicendum, quod quia Christus maxime debebat esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quasi summam innocentiæ obtinens; conveniens fuit ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam justis, in quibus præfulgerent quædam insignia futuræ sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ inceperunt in Abram, qui primus promissionem accepit de Christo et circumcisionem in signum fœderis conservandi [2], ut dicitur Genes., XVII.

CONCLUSIO. — Quamquam Deus aliunde naturam humanam suscipere potuisset, quam ex Adam; convenientius tamen fuit ad plenam pro peccato satisfactionem, et majorem hominum dignitatem, et divinam potentiam ostendendam, ut ex illo humanam naturam assumeret.

[1] In Parm.: « a »
[2] Ita cum pluribus Mss. edit. passim; alias « consummandis. »

QUÆSTIO V.

DE MODO UNIONIS EX PARTE PARTIUM HUMANÆ NATURÆ.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de assumptione partium humanæ naturæ: et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum Filius Dei debuerit assumere verum corpus; 2° utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem ; 3° utrum assumpserit animam ; 4° utrum assumere debuerit intellectum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Dei Filius debuerit assumere verum corpus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim, Philipp., II, 7, quod *in similitudinem hominum factus est.* Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus.

2. Præterea, assumptio corporis [1] in nullo derogavit dignitati Divinitatis ; dicit enim Leo papa in *Serm. de nativ.*, c. II, col. 192, t. 1, quod « nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio. Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet, quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

3. Præterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris Testamenti, quæ fuerunt signa [2] et figuræ apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem, sicut patet Isa., VI, 1 : *Vidi Dominum sedentem*, etc. Ergo videtur quod etiam apparitio Filii Dei in mundo non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *QQ.*, quæst. XIV, col. 14, t. 6 : « Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus ; et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Non igitur phantasma fuit corpus ejus. » Et sic patet quod verum corpus assumpsit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in lib. *De ecclesiast. dogmatibus* [3], cap. II, col. 1214, t. 8 op. Aug., « natus est Dei Filius non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum. » Et hujus ratio potest triplex assignari : quarum prima est ex ratione humanæ naturæ, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his quæ in mysterio Incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus ejus, sed phantasticum ; ergo nec veram mortem sustinuit, nec aliquid eorum quæ Evangelistæ de eo narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quamdam : et sic etiam sequeretur quod non fuerit vera salus hominis subsecuta ; oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personæ assumentis ; quæ cum sit veritas, non decuit ut in ejus opere aliqua fictio esset. Unde et Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Luc., ult., 39, cum discipuli conturbati et conterriti putabant se spiritum videre, et non verum corpus : et ideo se eis palpandum præbuit, dicens : *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo per modum quo omnes qui vere in natura humana existunt, similes species esse dicuntur : non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cujus evidentiam Apostolus subjungit quod *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis* ; quod fieri non potuisset, si fuisset sola similitudo phantastica.

Ad secundum dicendum, quod per hoc

[1] Ita communius. Al : « humanitatis. »

[2] In Parm. deest : « et figuræ. »

[3] Opus *De ecclesiasticis dogmatibus* Gennadio Massiliensi tribuitur.

(*a*) Marcionitæ et Manichæi omne corpus credentes esse a malo principio, ideoque malum, nec volentes Christum dici sordibus uteri muliebris inquinatum, corpus Christi dicebant fuisse phantasticum. Simon, Saturninus et Basilides Christum somniarunt suam Simoni Cyrenæo tribuisse effigiem, et Simonis effigiem assumpsisse, ut suo loco Simon Cyrenæus crucifigeretur.

quod Filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est ejus dignitas diminuta. Unde Augustinus [1] dicit in lib. *De fide ad Pet.*, cap. II, § 21 : « Exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus ; sed formæ Dei plenitudinem non amisit. » Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus, ut forma corporis fieret; quod repugnat divinæ simplicitati et puritati ; hoc enim esset assumere corpus in unitatem naturæ ; quod est impossibile, ut ex supra dictis patet ; sed salva dictinctione naturæ, assumpsit corpus in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quod figura debet respondere rei quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem : si enim per [2] omnia esset similitudo, jam non esset signum, sed ipsa res, ut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. XXVI, col. 1095, t. 1. Conveniens [3] ergo fuit ut apparitiones veteris Testamenti essent secundum apparentiam tantum, quasi figuræ ; apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit Apostolus Coloss., II, 17 : *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.*

Conclusio. — Cum Christus fuerit vere homo pro hominum salute mortuus, et a Deo a morte revocatus, consequens est quod verum corpus assumpserit.

ARTICULUS II.

Utrum Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non habuerit corpus carnale sive terrestre, sed cæleste. Dicit enim Apostolus I ad Corinth., XV, 47: *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis.* Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terra quantum ad corpus, ut patet Genes., I. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de cælo quantum ad corpus.

2. Præterea, I ad Corinth., XV, 50, dicitur : *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt**. Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro et sanguis, sed magis corpus cæleste. * *Possunt possidere.*

3. Præterea, omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora nobilissimum est corpus cæleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc., ult., 39 : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Caro autem et ossa non sunt ex materia cælestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cæleste, sed carneum et terrenum.

Respondeo dicendum, quod iisdem rationibus apparet quare corpus Christi non debuit esse cæleste, quibus ostensum est quod non debuit esse phantasticum. Primo enim, quia sicut veritas humanæ naturæ non salvaretur in Christo, si corpus ejus esset phantasticum, ut posuit Manichæus ; ita etiam non salvaretur, si poneretur cæleste, sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quædam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet carnes et ossa, quæ in hominis definitione poni oportet, ut patet per Philosophum VII *Metaph.*, text. 39. Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum quæ Christus in corpore gessit. Cum enim corpus cæleste sit impassibile et incorruptibile, ut probatur in I *De cælo*, text. 20 , si Filius Dei corpus cæleste assumpsisset, non vere esuriisset, nec sitiisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Tertio, etiam hoc derogaret veritati divinæ. Cum enim Filius Dei se hominibus ostenderit, quasi corpus carneum et terrenum habentem, fuisset falsa demonstratio, si corpus cæleste habuisset. Et ideo in lib. *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. II, col. 1214, t. 8, dicitur : « Natus est Dei Filius, carnem ex virginis corpore trahens, et non de cælo secum afferens (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Chris-

[1] Fulgentius, col. 682.
[2] In Parm. : « secundum. »
[3] In Parm. : « convenientius. »
(*a*) Contra Mennotitas et Manichæos et Apollinarem, et Valentinum. Iste dicebat Christum a Patre missum, corpus cæleste traxisse secum, ac sine ulla carne de ea assumpta per Virginem tanquam per rimam quamdam transivisse. Apollinaris autem Christum contendebat non adventitiam carnem, sed ante sæcularem et consubstantialem in cœlo, antequam descenderet, habuisse. Sed et Mennotitæ et Manichæi volebant eumdem Christum ex Dei patris substantia cælitus suum attulisse corpus, non ex carne Virginis.

Cæterum Gabriel, Durandus, et Richardus nolunt Verbum ad subsistentiam divinam assumpsisse sanguinem ; Cajetanus vero cum quibusdam aliis Thomistis inter sanguinem naturalem ac sanguinem pure nutrimentalem distinguit ; Christus naturalem quidem assumpsisset, non pure

tus dicitur de cælo descendisse, dupliciter: uno modo ratione divinæ naturæ: non ita quod natura divina esse in cælo defecerit[1]; sed quia in infimis[2] novo modo esse cœpit, scilicet secundum naturam assumptam, secundum illud Joan., III, 13: *Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, Filius hominis, qui est in cælo.* Alio modo ratione corporis: non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de cælo descenderit; sed quia virtute cælesti, id est, Spiritus sancti[3], est ejus corpus formatum. Unde Augustinus dicit ad Orosium in *Dial.* LXV *Quæstion.*, quæst. IV, col. 736, t. 6, exponendo auctoritatem inductam: « Cælestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine. » Et hoc etiam modo Hilarius exponit in lib. X *De Trinit.*, § 17, col. 356, t. 2.

Ad secundum dicendum, quod caro et sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis et sanguinis, sed pro corruptione carnis et sanguinis; quæ quidem in Christo non fuit quantum ad culpam; fuit tamen ad tempus quantum ad pœnam, ut opus naturæ redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provexit. Unde in Ephesina synodo, gener. III, part. II, act. I, legitur verbum S. Theophili dicentis: « Qualiter artificum optimi, non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes in admiratione sunt, sed vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suæ disciplinæ demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex Dei Verbum non aliquam pretiosam materiam corporis cælestis apprehendens ad nos descendit, sed in luto magnitudinem suæ artis ostendit. »

Conclusio. — Sicut verum corpus Christus assumpsit, ita terrenum, non cæleste, quod impassibile et incorruptibile est, corpus eum assumpsisse, credendum est.

ARTICULUS III.

Utrum Filius Dei assumpserit animam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei animam non assumpserit. Joannes enim Incarnationis mysterium tradens, dixit, Joan., I, 14: *Verbum caro factum est*, nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum, eo quod sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

2. Præterea, anima necessaria est corpori, ad hoc quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur; quia ipsum Verbum Dei est de quo dicitur in psal. XXXV, 10: Domine, *apud te est fons vitæ.* Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo præsente. Deus autem et natura nihil frustra faciunt, ut etiam Philosophus dicit in I *De Cælo*, text. 32, et lib. III, text. 59. Ergo videtur quod Filius Dei animam non assumpserit.

3. Præterea, ex unione animæ ad corpus constituitur natura communis, quæ est species humana. « In Domino » autem « Jesu Christo non est communem speciem accipere, » ut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. III, col. 994, t. 1. Non igitur assumpsit animam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De agone christiano*, cap. XXI, col. 302, t. 6: « Non eos audiamus qui solum corpus humanum dicunt susceptum esse a Verbo Dei; et sic audiunt quod dictum est: Verbum caro factum est, ut negent illum hominem vel animam, vel aliquid hominis habuisse, nisi carnem solam. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in libro *De hæresibus*, hæresi LV, etc, col. 40, t. 8, opinio fuit primo quidem Arii, et postea Apollinaris (*a*), quod Filius Dei solam carnem assumpserit[5] absque anima, ponentium quod Verbum fuerit carni loco animæ. Ex quo seque-

nutrimentalem. Sanguis naturalis, juxta distinctionem illam medicis invisam, proprie et essentialiter sanguis est; sanguis nutrimentalis est humor ex chylo proxime generatus, in colore sanguini similis, nondum tamen sufficienter depuratus et decoctus, ut sanguinis naturam attingat.

[1] In Parm.: « desierit. »

[2] In Parm.: « infirmis. »

[3] In Parm.: « Spiritu sancto. »

[4] *Dialogus quæstionum* LXV ad Orosium olim Augustino tribuebatur; sed, consentiente quovis critico, hoc opus inter ejus spuria rejectum est.

[5] In Parm.: « assumpsit. »

(*a*) Apollinaris in Christo posuit nihilominus animam sensitivam, ac etiam animam vegetativam.

batur quod in Christo non fuerint duæ naturæ, sed una tantum; ex anima enim et carne una natura humana constituitur. Sed hæc positio stare non potest propter tria. Primo quidem, quia repugnat auctoritati Scripturæ, in qua Dominus de sua anima facit mentionem Matth., XXVI, 38 : *Tristis est anima mea usque ad mortem*; et Joan., X, 18 : *Potestatem habeo ponendi* animam meam. Sed ad hoc respondebat Apollinaris, quod in his verbis anima metaphorice sumitur : per quem modum in veteri Testamento Dei anima commemoratur Isa., I, 14 : *Calendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea.* Sed sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *QQ.*, quæst. LXXX, col. 93, t. 6, Evangelistæ in evangelica narratione narrant quod miratus est Jesus, et iratus, et contristatus, et quod esuriit. Quæ quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quod comedit, et dormivit, et fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum; alioquin si hæc ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri Testamento de Deo, peribit fides evangelicæ narrationis. Aliud enim est quod prophetice nuntiatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur. Secundo, derogat prædictus error utilitati Incarnationis, quæ est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus in lib. [1] *Contra Felicianum*, cap. XIII, col. 1168, t. 8, « Si accepta carne Filius Dei animam omisit : aut innoxiam sciens, medicinæ indigentem non credidit; aut a se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit; aut ex toto insanabilem judicans, curare nequivit; aut ut vilem, et quæ nullis usibus apta videretur, abjecit. Horum duo blasphemiam important in Deum. Quomodo enim dicetur Omnipotens, si curare non potuit desperatam? aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus autem aliis, uno animæ causa nescitur, altero meritum non metitur. An intelligere causam putandus est animæ, qui eam ad accipiendam legem habitu insitæ rationis instructam a peccato voluntariæ transgressionis nititur separare? Aut quomodo ejus generositatem novit qui ignobilitatis vitio dicit esse despectam? Si originem attendas, pretiosior est animæ substantia; si trangressionis culpam, propter intelligentiam, pejor est carne. Ego autem Christum et perfectam sapientiam dico et scio, et piissimum esse non dubito : quorum primo meliorem, et prudentiæ capacem, non despexit; secundo eam quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. » Tertio vero hæc positio est contra ipsam Incarnationis veritatem. Caro enim et cæteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro, nisi æquivoce; ut patet per Philosophum in II *De anima*, text. 9, et VII *Metaph.*, text. 34.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Verbum caro factum est*, caro ponitur pro toto homine, ac si diceretur : « Verbum homo factum est; » sicut et Isa., XL, 5 : *Videbit omnis caro* [2] *pariter quod os Domini locutum est.* Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inducta, per carnem Filius Dei visibilis apparuit; unde subditur : *Et vidimus gloriam ejus.* Vel ideo, quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *QQ.*, quæst LXXX, col. 94, t. 6, « in tota illa unitate susceptionis principale Verbum est, extrema autem atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dejectionem humilitatis Dei, Verbum carnemque nominavit, prætermittens animam, quæ Verbo inferior est, carne præstantior. » Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem quæ, propter hoc quod magis distat a Verbo, minus assumptibilis videbatur.

Ad secundum dicendum, quod Verbum est fons vitæ, sicut prima causa vitæ effectiva; sed anima est principium vitæ corporis, tamquam forma ipsius : forma autem est effectus agentis. Unde ex præsentia Verbi magis concludi posset, quod corpus esset animatum; sicut ex præsentia ignis potest concludi quod corpus cui ignis adhæret, sit calidum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens, imo necessarium dicere, quod in Christo fuerit natura quæ constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in Domino Jesu Christo esse communem speciem,

[1] Liber *De unitate Trinitatis contra Felicianum*, quem olim D. Augustino adjudicabant et manuscripta et edita, in hujus operum appendice nunc collocatur : etenim genuino suo auctori, Vigilio Tapsensi restitutus fuit ex intrinsecis argumentis et præsertim ex auctoritate vetustissimi codicis Divionensis, Vigilii nomen præferentis.

[2] Quidam cod. : « *salutare Dei nostri.* »

quasi aliquid tertium resultans ex unione Divinitatis et humanitatis.

Conclusio. — Sicut Christus veram carnem, ita et animam assumpsit; ut anima primi parentis vitio sauciata, per Filium Dei, qui humanæ naturæ sanandæ gratia, in mundum venerat, curaretur.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius Dei assumere debuerit intellectum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpserit mentem humanam sive intellectum. Ubi enim est præsentia rei, non requiritur ejus imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut Augustinus dicit in lib. XIV *De Trinit.*, cap. iii et vi, col. 1038, t. 8. Cum ergo in Christo fuerit præsentia divini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

2. Præterea, major lux offuscat minorem. Sed Verbum Dei, quod est *lux* illuminans *omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joan., i, 9 ,comparatur ad mentem, sicut lux major ad minorem : quia et ipsa mens lux quædam est quasi lucerna illuminata a prima luce. Prov., xx, 27 : *Lucerna Domini spiraculum hominis.* Ergo in Christo, qui est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Præterea, assumptio humanæ naturæ a Dei Verbo, dicitur Incarnatio ejus. Sed intellectus sive mens humana neque est caro, neque actus carnis : quia nullius corporis actus est, ut probatur in III *De anima*, text. 6. Ergo videtur quod Filius Dei humanam mentem non assumpserit.

Sed contra est quod Augustinus [1] dicit in libro *De fide ad Pet.*, cap. xiv : « Firmissime tene et nullatenus dubites Christum Dei Filium habere veram nostri generis carnem, et animam rationalem, qui de carne sua dicit : *Palpate et videte*, *quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere*, Luc., ult., 39. Animam quoque se habere ostendit, dicens : *Ego pono animam meam , et iterum sumo eam* , Joan., x, 18. Intellectum quoque animæ se habere ostendit, dicens : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, Matth., xi, 29. Et de ipso Deus per Prophetam dicit : *Ecce intelliget puer meus*, Isa., lii, 13.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De hæresibus*, hær. lv, col. 40, t. 8, Apollinaristæ de anima Christi a catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes sicut Ariani, Christum carnem [2] solam sine anima suscepisse : in qua quæstione testimoniis evangelicis victi, mentem defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt.

Sed hæc positio eisdem rationibus convincitur, sicut et prædicta. Primo enim hoc adversatur narrationi evangelicæ, quæ commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth., viii. Admiratio autem absque ratione esse non potest ; quia importat collationem effectus ad causam ; dum scilicet aliquis videt effectum, cujus causam ignorat, et quærit, ut dicitur in princ. *Metaph.*, cap. ii, in med. Secundo repugnat utilitati Incarnationis, quæ est justificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiæ justificantis, nisi per mentem. Unde præcipue oportuit mentem humanam assumi. Unde dicit Damascenus in III libro *Orth. fid.*, cap. vi, col. 1006, t. 1 : « Dei Verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem; » et postea subdit : « Totus toti unitus est, ut toti mihi salutem largiretur : quod enim inassumptum, et incurabile est. » Tertio, hoc repugnat veritati Incarnationis. Cum enim corpus proportionetur animæ, sicut materia propriæ formæ; non est vere caro humana quæ non est perfecta anima humana, scilicet rationali. Et ideo si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed carnem [3] bestialem ; quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus in lib. LXXXIII *QQ.*, qu. lxxx, col. 93, t. 6, quod secundum hunc errorem sequeretur quod Filius Dei « belluam quamdam cum figura humani corporis suscepisset ; » quod iterum repugnat veritati divinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ubi est ipsa res per sui præsentiam, non requiritur ejus imago ad hoc quod suppleat locum rei ; sicut ubi est imperator, mi-

[1] Fulgentius, col. 697, cui liber prædictus restituendus est.

[2] In Parm. : « Deum Christum. »

[3] In Parm. deest : « carnem. »

lites non venerantur ejus imaginem : sed tamen requiritur cum præsentia rei imago ipsius, ut perficiatur ex ipsa rei præsentia; sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli; et imago hominis resultat in speculo per ejus præsentiam. Unde ad perficiendam mentem humanam necessarium fuit quod eam sibi Verbum Dei univerit.

Ad secundum dicendum, quod lux major evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis : non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati : ad præsentiam enim solis stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini Verbi ; et ideo per lucem [1] Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

Ad tertium dicendum, quod licet potentia intellectiva non sit alicujus corporis actus ; ipsa tamen essentia animæ humanæ, quæ est forma corporis, requiritur quod sit nobilior, ad hoc quod habeat potentiam intelligendi ; et ideo necesse est ut corpus melius dispositum ei respondeat.

Conclusio. — Ut veram animam et corpus Christum habuisse certum est, ita mente quoque et intellectu eum non caruisse credendum est.

QUÆSTIO VI.

DE MODO ASSUMPTIONIS QUANTUM AD ORDINEM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ordine assumptionis prædictæ ; circa quod quæruntur sex : 1° utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima ; 2° utrum assumpserit animam mediante spiritu sive mente ; 3° utrum anima fuerit prius assumpta a Verbo quam caro ; 4° utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animæ unita ; 5° utrum tota humana natura sit assumpta, mediantibus partibus ; 6° utrum sit assumpta, mediante gratia.

[1] Parm. : « præsentiam. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpserit carnem, mediante anima. Perfectior enim est modus quo Filius Dei unitur humanæ naturæ et partibus ejus, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, potentiam et præsentiam. Ergo multo magis Filius Dei immediate unitur carni, et non mediante anima.

2. Præterea, anima et caro unita sunt Dei Verbo in unitate hypostasis seu personæ. Sed corpus immediate pertinet ad personam sive hypostasim hominis, sicut et anima ; quinimo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, quam anima, quæ est forma ; quia principium individuationis, quæ importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpsit carnem, mediante anima.

3. Præterea, remoto medio, separantur ea quæ per medium conjunguntur : sicut remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed separata per mortem anima, adhuc remanet unio Verbi ad carnem, ut infra patebit. Ergo Verbum non conjungitur carni mediante anima.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Epist.* CXXXVI *ad Volusianum*, § 8, col. 519, t. 2 : « Ipsa magnitudo divinæ virtutis sibi animam rationalem, et per eamdem corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum coaptavit. »

Respondeo dicendum, quod medium dicitur respectu principii et finis. Unde sicut principium et finis important ordinem quemdam, ita et medium. Est autem duplex ordo : unus quidem temporis, alius autem naturæ. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in mysterio Incarnationis aliquid medium ; quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit, ut infra patebit. Ordo autem naturæ inter aliqua potest attendi dupliciter : uno modo secundum gradum dignitatis ; sicut dicimus angelos esse me-

dios inter homines et Deum; alio modo secundum rationem causalitatis ; sicut dicimus [1] mediam causam existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum : sicut enim dicit Dionysius [2], v cap. *De eccles. hier.*, § 4, col. 503, t. 1: « Deus per substantias magis sibi propinquas agit in ea quæ sunt magis remota. »

Sic ergo si attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem : et secundum hoc potest dici quod Filius Dei univit sibi carnem, mediante anima. Sed et secundum ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendæ Filio Dei. Non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana. Dictum est enim supra quod natura humana præ cæteris est assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem secundum quod creaturæ causantur a Deo, et dependent ab ipso sicut a principio sui esse : et sic propter infinitatem suæ virtutis Deus immediate attingit quamlibet rem, causando et conservando : et ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam. Alius autem ordo est, secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem : et quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam et Deum : quia inferiores creaturæ reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius in lib. *Ecclesiasticæ hierarch.*, ubi supra. Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanæ naturæ a Verbo Dei, quod est terminus assumptionis; et ideo per animam unitur carni.

Ad secundum dicendum, quod si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per humanam naturam, sequeretur quod corpus esset ei vicinius, cum sit materia quæ est individuationis principium; sicut et anima quæ est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis Verbi est prior et altior quam humana natura; tanto id quod est in humana natura propinquius ad eam se habet, quanto est altius. Et ideo propinquior est Verbo Dei anima quam corpus.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam alicujus quantum ad aptitudinem et congruitatem; quo tamen remoto, illud non tollitur : quia etsi fieri alicujus dependet ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet : sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante; eo recedente, adhuc amicitia remanet : et sic etiam si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quæ facit congruitatem in muliere ad copulam conjugalem; tamen pulchritudine cessante, adhuc durat copula conjugalis. Et similiter, separata anima, remanet unio Verbi Dei ad carnem.

Conclusio. — Cum anima media inter Deum et carnem ex sua nobilitate existens, carnis Filio Dei uniendæ causa quodammodo sit, fatendum est, Filium carnem humanam assumpsisse mediante anima.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei assumpserit animam, mediante spiritu sive mente.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpserit animam, mediante spiritu [3]. Idem enim non cadit medium inter seipsum et aliquid aliud. Sed spiritus sive mens non est aliud in essentia ab ipsa anima, ut in prima parte habitum est. Ergo Filius Dei non assumpsit animam, mediante spiritu sive mente.

2. Præterea, illud quo mediante facta est assumptio, videtur esse magis assumptibile. Sed spiritus sive mens non est magis assumptibilis quam anima : quod patet ex hoc quod spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est. Ergo videtur quod filius Dei non assumpserit animam, mediante spiritu.

3. Præterea, posterius assumitur a primo, mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quæ est prior naturaliter quam ipsa potentia ejus quæ est mens. Ergo videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu sive mente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De agone christiano*, cap. xviii,

[1] In Parm. : « dicitur media causa. »

[2] Parm. : « iv cap. *De div. nom.*, lect. 3, implicite, et c. xii et xiii *Cœl. hier.* »

[3] In Parm. : « spiritu sive mente. »

col. 300, t. 6 : « Invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus accepit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, « Filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante, » tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur, si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad cæteras animæ partes. Non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem, nisi per hoc quod est capax Dei ad imaginem ejus existens ; quod est secundum mentem, quæ spiritus dicitur, secundum illud Ephes., IV, 23 : *Renovamini spiritu mentis vestræ*. Similiter etiam intellectus inter cæteras partes animæ est superior et dignior, et Deo similior ; et ideo, ut Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. VI, col. 1006, t. 1, « unitum[1] est carni per medium intellectum Verbum Dei. Intellectus enim est quid animæ purissimum ; sed et Deus est intellectus. »

Ad primum ergo dicendum, quod, etsi intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animæ secundum rationem potentiæ : et secundum hoc competit ei ratio medii.

Ad secundum dicendum, quod spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casus : quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt.

Ad tertium dicendum, quod anima, inter quam et Dei Verbum ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animæ, quæ est omnibus potentiis communis, sed pro potentiis inferioribus quæ sunt omni animæ communes.

Conclusio. — Sicut Filius Dei carnem assumpsit anima mediante, ita animam assumpsisse mediante mente et intellectu credendum est.

ARTICULUS III.

Utrum anima a Dei Filio prius fuerit assumpta quam caro.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima, ut dictum est. Sed prius pervenitur ad medium quam ad extremum. Ergo Filius Dei assumpsit prius animam quam corpus.

2. Præterea, anima Christi est dignior angelis, secundum illud psal. XCVI, 7 : *Adorate eum omnes angeli ejus*. Sed angeli creati sunt a principio, ut in primo habitum est. Ergo et anima Christi, quæ non fuit ante creata quam assumpta : dicit enim Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. II, col. 986, t. 1, quod « nunquam neque anima, neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim præter Verbi hypostasim. » Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta quam caro, quæ est concepta in utero Virginis.

3. Præterea, Joan., I, 14, dicitur : *Vidimus* eum *plenum gratiæ et veritatis* ; et postea subditur quod de *plenitudine ejus nos omnes accepimus*, id est, omnes fideles quocumque tempore, ut Chrysostomus exponit, *Hom.* XIV *in Joan.*, § 1, col. 348, t. 13. Hoc autem non esset, nisi Christus[2] habuisset plenitudinem gratiæ et veritatis ante omnes sanctos, qui fuerunt ab origine mundi ; quia causa non est posterior causato. Cum igitur plenitudo gratiæ et veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad Verbum, secundum illud quod ibidem dicitur : *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis*, consequens videtur quod a principio mundi anima Christi fuerit a Verbo Dei assumpta.

Sed contra est quod Damascenus dicit in IV lib. *Orth. fid.*, cap. VI, col. 1111, t. 1 : « Non ut quidam mentiuntur, ante eam quæ est ex Virgine, incarnationem, intellectus est unitus Deo vero, et ex tunc vocatus est Christus. »

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit in suo *Periarch.*, lib. I, cap. VII et VIII, col. 170, etc., et lib. II, cap. VIII, col. 218, t. 1, omnes animas a principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam.

Sed hoc quidem est inconveniens, si ponatur quod fuerit tunc creata, sed non statim Verbo unita : quia sequeretur quod anima illa aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo[3], vel cor-

[1] « Dei Verbum per intermediam mentem carni unitum est, interjectam scilicet inter Dei puritatem et carnis crassitiem. Mens etenim corporis et animæ principatum gerit, quia ipsa pars est animæ purissima : at mentis quoque principatum tenet Deus. » ex vers. Mich. Lequien apud Migne. — [2] In Parm. : « anima Christi. »

[3] In Parm. : « et sic cum fuisset a Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum subsistentiam, vel. »

rupta fuisset subsistentia animæ præexistens.

Similiter etiam est inconveniens, si ponatur quod anima illa fuerit a principio Verbo unita, et postmodum in utero Virginis incarnata : quia sic ejus anima videretur esse non ejusdem naturæ cum nostris, quæ simul creantur, dum corporibus infunduntur. Unde Leo papa dicit in *Epist.* xxxv *ad Julianum*, col. 809, t. 1, quod « non alterius naturæ erat caro Christi quam nostra; nec alia illi quam cæteris hominibus anima est principio inspirata. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad Verbum secundum ordinem naturæ : non autem oportet ex hoc quod fuerit medium ex ordine temporis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Leo papa in eadem *Epist.*, ubi supr., dicit, anima Christi excellit nostras animas « non diversitate generis, sed sublimitate virtutis; » est enim ejusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam angelos secundum plenitudinem gratiæ et virtutis [1]. Modus autem incarnationis [2] respondet animæ secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul dum corpori infunditur et unitur : quod non competit angelis, qui sunt substantiæ omnino a corporibus absolutæ.

Ad tertium dicendum, quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem quam habent in ipsum : dicitur enim Rom., III, 22, quod *justitia Dei est per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in ipsum.* Sicut autem nos in ipsum credimus, ut incarnatum [3]; ita antiqui crediderunt in ipsum, ut nasciturum. *Habentes* * *eumdem spiritum fidei credimus*, ut dicitur II ad Corinth., IV, 13. Habet autem fides, quæ est in Christum, virtutem justificandi ex proposito gratiæ Dei, secundum illud Rom., IV, 5 : *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Unde quia hoc propositum est æternum, nihil prohibet per fidem Jesu Christi aliquos justificari [4], antequam ejus anima esset plena gratia et veritate.

* *Autem.*

Conclusio. — Cum Christi anima propriam sine Verbo subsistentiam nunquam habuerit, ejusdemque sit naturæ cum nostris, eam simul tempore cum carne assumptam esse perspicuum est.

ARTICULUS IV.

Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animæ unita.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animæ unita. Dicit enim [a] Augustinus [5] in lib. *De fide ad Pet.*, cap. XVIII : « Firmissime tene et nullatenus dubites carnem Christi non sine divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo, etc. » Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta quam animæ rationali unita; quia materialis [6] dispositio prior est in via generationis quam forma completiva. Ergo prius fuit caro Christi assumpta quam animæ unita.

2. Præterea, sicut anima est pars naturæ humanæ, ita et corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo quam in aliis hominibus; ut patet ex auctoritate Leonis papæ supra inducta. Ergo videtur quod nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur corpus quam adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo : et sic caro prius fuit a Verbo assumpta quam animæ unita.

3. Præterea, sicut dicitur in lib. *De causis*, proposit. 1, « causa prima plus influit in causatum et prius unitur ei, quam causa secunda. » Sed anima Christi comparatur ad Verbum sicut causa secunda ad primam. Prius ergo Verbum est unitum carni quam anima.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. II, col. 987, t. 1: « Simul [7] Dei Verbi caro, simul caro animata, rationalis et intellectualis. » Non ergo unio Verbi ad carnem præcessit unionem ad animam.

Respondeo dicendum, quod caro humana est assumptibilis a Verbo secundum or-

[1] In Parm. : « veritatis. »
[2] In Parm. : « creationis. »
[3] In Parm. : « ut in jam natum. »
[4] In Parm. additur : « etiam. »
[5] Fulgentio restituendus est lib. *De fide ad Petr.*; apud quem videas, col. 698.
[6] In Parm. : « materia vel dispositio. »
[7] « Simul Dei Verbi extitit caro, simul caro animata, rationis particeps et intelligentiæ. » Mich. Lequien.

dinem quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet, antequam anima rationalis ei adveniat: quia simul dum aliqua materia fit propria alicujus formæ, recipit illam formam : unde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est, quod caro non debuit ante assumi quam esset[1] caro humana : quod factum est, anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta quam caro, quia contra naturam animæ est, ut prius sit quam corpori uniatur; ita caro non debuit prius assumi quam anima; quia non prius est caro humana, quam habeat animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum, quod caro humana sortitur esse per animam : et ideo ante adventum animæ non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi, Spiritus sanctus, qui est agens infinitæ virtutis, simul et materiam disposuit, et ad perfectum perduxit.

Ad secundum dicendum, quod forma actu dat speciem; materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formæ esset quod præexisteret naturæ speciei, quæ perficitur per unionem ejus ad materiam; non autem est contra naturam materiæ quod præexistat naturæ speciei. Et ideo dissimilitudo quæ est inter originem nostram et originem Christi, secundum hoc quod caro nostra prius concipitur quam animetur, non autem caro Christi, est secundum illud quod præcedit naturæ complementum: sicut et quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia quæ esset quantum ad originem animæ, redundaret in diversitatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei prius intelligitur unitum carni quam anima per modum communem quo est in cæteris creaturis, per essentiam, potentiam et præsentiam. Prius tamen dico non tempore, sed natura : prius enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod a Verbo habet; quam ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali prius secundum intellectum oportet quod caro uniatur animæ quam Verbo; quia ex unione ad animam habet quod sit unibilis Verbo in persona: præsertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

Conclusio. — Sicut anima non prius fuit a Verbo assumpta, quam caro; ita nec caro prius assumi debuit quam anima : cum caro humana sit a verbo assumptibilis; non prius autem humana sit quam animam rationalem habeat.

ARTICULUS V.

Utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpserit totam naturam humanam, mediantibus partibus ejus. Dicit enim Augustinus in lib. *De agone christiano*, cap. xviii, col. 300, t. 6, quod « invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus [2], et sic totum hominem assumpsit. » Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum hominem[3] assumpsit, mediantibus partibus.

2. Præterea, ideo Filius Dei carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior quam corpus. Sed partes humanæ naturæ, cum sint simpliciores[4], videntur esse similiores ei qui est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum, mediantibus partibus.

3. Præterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis; partes autem præintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. xvi, col. 1067, t. 1 : « In Domino nostro Jesu Christo non partes partium intuemur: sed quæ proxime componuntur, id est, Deitatem et humanitatem. » Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima et corpore, sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes, mediante toto.

Respondeo dicendum, quod, cum dicitur aliquid medium in assumptione Incarnationis, non designatur ordo temporis; quia simul facta est assumptio totius et omnium partium. Ostensum est enim quod simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in Verbo. Designatur autem ibi ordo naturæ. Unde per id quod est prius in natura, assumitur id quod est posterius. Est

[1] In Parm. : « esse. »

[2] « Per animam corpus suscipiens toto homine assumpto. » Migne.

[3] In Parm. deest : « hominem. »

[4] In Parm. : « simpliciores quam corpus... similiores Deo. »

autem aliquid prius in natura dupliciter: uno modo ex parte agentis; alio modo ex parte materiæ: hæ enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter primum illud quod primo cadit in ejus intentione; sed secundum quid prius est illud a quo incipit ejus operatio; et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiæ est primum illud quod prius existit in transmutatione materiæ. In Incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem qui est ex parte agentis: quia, ut Augustinus dicit in *Epist.* CXXXVII *ad Volusianum*, § 8, col. 519, t. 2, « in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. » Manifestum autem est quod secundum intentionem facientis prius est completum quam incompletum; et per consequens totum quam partes.

Et ideo dicendum est, quod Verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ, mediante toto; sicut enim assumpsit corpus propter ordinem quem habet ad animam rationalem; ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis nihil aliud datur intelligi, nisi quod Verbum assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam. Et sic assumptio partium est prior in via operationis intellectu, non tempore; assumptio autem naturæ est prior in via intentionis: quod est esse prius simpliciter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus ita est simplex, quod etiam est perfectissimus: et ideo totum est magis simile Deo quam partes, inquantum est perfectius.

Ad tertium dicendum, quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio; non autem unio naturæ, quæ resultat ex conjunctione partium.

CONCLUSIO. — Sic Verbum Dei partes humanæ naturæ mediante toto assumpsisse dicitur, quod quemadmodum corpus assumpsit, ut ad animam ordinatur, ita assumpsisse animam et corpus dicatur, ut ordinantur ad totum, id est ad naturam humanam.

ARTICULUS VI.

Utrum humana natura sit assumpta mediante gratia.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit Deo unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

2. Præterea, sicut corpus vivit per animam, quæ est ejus perfectio; ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per[1] gratiam. Ergo Filius Dei assumpsit animam, mediante gratia.

3. Præterea, Augustinus, XV *De Trinit.*, cap. XI, col. 1071, t. 8, dicit, quod Verbum incarnatum, est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci, mediante spiritu. Ergo Verbum Dei unitur carni mediante Spiritu sancto; et ita mediante gratia, quæ Spiritui sancto attribuitur, secundum illud I ad Cor., XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.*

Sed contra est quod gratia est quoddam accidens animæ, ut in secunda parte habitum est. Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, et non secundum accidens, ut ex supra dictis patet. Ergo natura humana non est assumpta mediante gratia.

Respondeo dicendum, quod in Christo ponitur gratia unionis, et gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanæ naturæ; sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanæ naturæ in persona Verbi; quod quidem est terminus assumptionis: gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundum illud Joan., I, 14: *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Per quod datur intelligi, quod ex hoc ipso quod ille homo est unigenitus a Patre, quod habet per unionem, habet plenitudinem gratiæ et veritatis. Si vero in-

[1] In Parm.: « per animam ut dictum est. Ergo anima congrua redditur ad assumptionem per gratiam. »

telligatur gratia voluntas Dei aliquid gratis faciens vel donans; sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

Ad primum ergo dicendum, quod unio nostra ad Deum est per operationem; inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus: et ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturæ humanæ ad Verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ad aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

Ad secundum dicendum, quod anima est perfectio substantialis corporis; gratia vero est perfectio animæ accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem, quæ non est accidentalis, sicut anima et corpus.

Ad tertium dicendum, quod verbum nostrum unitur voci, mediante spiritu; non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens. Nam ex verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo æterno procedit Spiritus sanctus, qui formavit corpus Christi, ut infra patebit. Non autem ex hoc sequitur quod gratia Spiritus sancti sit formale medium in unione prædicta.

Conclusio. — Nullo modo Filius Dei humanam assumpsit naturam mediante gratia, nisi per modum causæ efficientis; prout ipsa gratuita Dei voluntas, ea ipsa gratia extitit, quæ eam sibi univit.

QUÆSTIO VII.

DE GRATIA CHRISTI PROUT EST QUIDAM SINGULARIS HOMO.

(In tredecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de coassumptis a Filio Dei in humana natura: et primo de his quæ pertinent ad perfectionem, secundo de his quæ pertinent ad defectum.

Circa primum consideranda sunt tria: primo de gratia Christi; secundo, de scientia ejus; tertio, de potentia ipsius.

De gratia autem Christi considerandum est dupliciter: primo quidem de gratia ejus secundum quod est quidam singularis homo; secundo de gratia ejus, secundum quod est caput Ecclesiæ; nam de gratia unionis jam dictum est, qu. II.

Circa primum quæruntur tredecim: 1° utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis; 2° utrum in Christo fuerint virtutes; 3° utrum in eo fuerit fides: 4° utrum fuerit in eo spes; 5° utrum in Christo fuerint dona; 6° utrum in Christo fuerit timoris donum; 7° utrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ; 8° utrum in Christo fuerit prophetia; 9° utrum in eo fuerit plenitudo gratiæ; 10° utrum talis plenitudo sit propria Christi; 11° utrum Christi gratia sit infinita; 12° utrum potuerit augeri; 13° qualiter hæc gratia se habeat ad unionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod in anima assumpta a Verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quædam participatio Divinitatis in creatura rationali, secundum illud II Petri I, 4: *Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut * divinæ simus consortes naturæ.* Christus autem est Deus non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

* *Per hæc efficiamini.*

2. Præterea, gratia ad hoc est necessaria homini, ut per eam bene operetur, secundum illud I Corinth., XV, 10: *Abundantius omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum*; et etiam ad hoc quod homo consequatur vitam æternam, secundum illud Rom., VI, 23: *Gratia Dei vita æterna.* Sed Christo ex hoc solo quod erat naturalis Filius Dei, debebatur hæreditas vitæ æternæ; ex hoc etiam quod erat Verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bene operandi. Non ergo secundum humanam naturam indigebat alia gratia, nisi unione ad Verbum.

3. Præterea, illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes; quia habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit « sicut instrumentum divinitatis, » ut dicit Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XV, col. 1059, t. 1. Ergo non debuit in Christo esse aliqua gratia habitualis.

Sed contra est quod dicitur Isa., XI, 2: *Requiescet super eum Spiritus Domini*: qui quidem in homine esse dicitur per gratiam habitualem, ut in I parte dictum

est. Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualem propter tria. Primo quidem propter unionem animæ illius ad Verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causæ influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiæ est a Deo, secundum illud psalm. LXXXIII, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. Secundo, propter nobilitatem illius animæ, cujus operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem; ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, inquantum homo, est *mediator Dei et hominum*, ut dicitur I ad Timoth., II, 5; et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Joan., I, 16: *De plenitudine ejus omnes accepimus, et gratiam pro gratia* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturarum, ut ex supra dictis patet, anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quæ est secundum gratiam.

Ad secundum dicendum, quod Christo, inquantum est naturalis Filius Dei, debetur hereditas æterna, quæ est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eumdem scilicet quo Pater cognoscit et amat seipsum: cujus actus anima capax non erat propter differentiam naturæ: unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum: qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam inquantum est Verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione divina. Sed quia præter operationem divinam oportet poni in eo operationem humanam, ut infra patebit; oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam hujusmodi operatio in eo esset perfecta.

Ad tertium dicendum, quod humanitas Christi est instrumentum Divinitatis: non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur; sed tamquam instrumentum anima rationali animatum, quod ita agitur quod etiam agit. Et ideo ad convenientiam actionis oportuit eum habere gratiam habitualem.

CONCLUSIO. — Necessarium fuit in Christo habitualem gratiam fuisse, cum fuerit anima ejus Verbo unita, et per ipsum in alios gratia redundet.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerint virtutes.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerint virtutes. Christus enim habuit abundantiam gratiæ. Sed gratia sufficit ad omnia recte agendum, secundum illud II Corinth., XII, 9: *Sufficit tibi gratia mea.* Ergo in Christo non fuerunt virtutes.

2. Præterea, secundum Philosophum VII *Ethic.*, cap. I, virtus dividitur contra quemdam heroicum, sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hic autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.

3. Præterea, sicut in secunda parte dictum est, virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens simul[1] habere omnes virtutes; sicut patet de liberalitate et magnificentia, quæ habent actum suum circa divitias, quas Christus contempsit, secundum illud Matth., VIII, 20: *Filius hominis non habet ubi caput suum reclinet*: temperantia etiam et continentia sunt circa concupiscentias pravas, quæ in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.

Sed contra est quod super illud psal. I: *Sed in lege Domini voluntas ejus*, dicit Glossa *ordin.*, col. 845, t. 1: « Hic ostenditur Christus plenus omni bono. » Sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum[2] est, sicut gratia respicit essentiam animæ, ita virtus respicit potentiam ejus. Unde oportet quod sicut potentiæ animæ derivantur ab ejus essentia, ita virtutes sint quædam derivationes gratiæ. Quanto autem aliquod prin-

[1] In Parm. deest : « simul. »
[2] In Parm. : « dictum. »
(*a*) Nonnulli existimantes in Christo satis esse gratiam unionis, ab eo, ut superfluam, gratiam habitualem ablegarunt. Communiter hæc opinio rejicitur, et ad minus temeraria judicatur.

cipium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animæ quantum ad omnes animæ actus: et ita Christus habuit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia sufficit homini quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem: horum tamen quædam perficit gratia immediate per seipsam, sicut gratum facere Deo, et alia hujusmodi; quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratia procedunt.

Ad secundum dicendum, quod habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta, nisi secundum perfectiorem modum; inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuerit virtutes, sed quod habuerit eas perfectissime ultra communem modum: sicut etiam Plotinus posuit quemdam sublimem modum virtutum, quas esse dixit animi purgati[1].

Ad tertium dicendum, quod liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias, inquantum aliquis non tantum appretiatur divitias, quod velit eas retinere, prætermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appretiatur qui penitus eas contemnit et abjicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipso quod Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentiæ; licet etiam liberalitatis actum exercuerit, secundum quod sibi conveniens erat, faciendo pauperibus erogari quæ sibi dabantur. Unde cum Dominus Judæ dicit, Joan., XIII, 27: *Quod facis, fac citius*, discipuli intellexerunt Dominum mandasse quod egenis aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit, sicut infra patebit; nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam; quæ tanto perfectior est in homine, quanto magis pravis concupiscentiis caret. Unde secundum Philosophum, VII *Ethic.*, cap. IX, temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde sic accipiendo continentiam, sicut Philosophus accipit, ex hoc ipso quod Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quæ non est virtus, sed aliquid minus virtute.

Conclusio. — Cum in Christo fuerit omnis gratiæ plenitudo, necessarium fuit, in ipso omnes virtutes esse.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerit fides.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus quam virtutes morales, puta temperantia, et liberalitas. Hujusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est. Multo ergo magis fuit in eo fides.

2. Præterea, Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundum illud Act., I, 1 : *Cœpit facere et docere.* Sed de Christo dicitur, Heb., XII, 2, quod *est auctor et consummator fidei.* Ergo in eo maxime fuit fides.

3. Præterea, quicquid est imperfectionis, excluditur a beatis. Sed in beatis est fides : nam super illud Rom., I : *Justitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem*, dicit Glossa *ord.* [2], col. 471, t. 2 : « De fide verborum et spei in fide rerum et speciei. » Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.

Sed contra est quod dicitur, Heb., XI, 1, quod *est fides argumentum non apparentium.* Sed Christo nihil fuit non apparens, secundum illud quod dixit ei Petrus, Joan., ult., 17 : *Tu omnia nosti.* Ergo in Christo non fuit fides.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab objecto. Et ideo excluso quod res divina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem a primo instanti suæ conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra patebit. [3] Unde in eo fides esse non potuit (*a*).

[1] Ut refert Macrob., lib. I *Somn. Scipionis*, cap. VIII.

[2] Ex Aug. desumpta, l. II *Quæst. Evang.*, q. XXXIX, col. 1352, t. 3.

[3] In Parm. : « dicetur. »

(*a*) Vult P. Henno in Christo fidei meritum aliqualiter fuisse, inquantum scilicet in ipso quædam affectio erat qua paratus animo extitit Deo mysterium aliquod revelanti credere propter veracitatem divinam, si mysterium illud non fuisset aliunde Christo clare repræsentatum. An etiam Christus habuerit aliquem habitum qui ad hanc affectionem piam inclinaret, id asseri potest non inconvenienter secundum P. Henno sententiam.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior virtus virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam; sed tamen importat quemdam defectum in comparatione ad illam materiam : qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quæ in sui ratione hujusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei consistit in hoc quod homo ex obedientia Dei assentit illis quæ non videt, secundum illud Rom., I, 5 : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus.* Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud Philipp., II, 8 : *Factus est obediens usque ad mortem.* Et sic nihil ad meritum pertinens docuit, quod ipse excellentius non impleret.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Glossa ibidem dicit , fides proprie est « qua creduntur quæ non videntur. » Sed fides quæ est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quamdam similitudinem quantum ad certitudinem aut firmitatem adhæsionis.

Conclusio. — Cum Christus a primo instanti conceptionis suæ plene per essentiam Deum viderit, nullo modo fides in eo esse potuit.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo fuerit spes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit spes. Dicitur enim in psal. XXX, 1, ex persona Christi: *In te, Domine, speravi.* Sed virtus spei est qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2. Præterea, spes est expectatio futuræ beatitudinis, ut in secunda parte habitum est. Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuerit spes.

3. Præterea, unusquisque potest sperare illud quod ad ejus perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum, quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud Ephes., IV, 12 : *Ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi.* Ergo videtur quod Christo competebat habere spem.

Sed est quod dicitur Rom., VIII, 24: *Quod videt quis, quid sperat?* Et sic patet quod sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est. Ergo nec spes.

Respondeo dicendum, quod, sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat his quæ non videt, ita de ratione spei est quod aliquis expectet id quod nondum habet; et sicut fides, inquantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo; ita etiam spes, inquantum est virtus theologica, habet pro objecto ipsam[1] Dei fruitionem, quam homo principaliter expectat per spei virtutem; sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare; sicut et ille qui habet virtutem fidei,non solum credit Deo de rebus divinis, sed etiam de quibuscumque aliis divinitus sibi revelatis. Christus autem a principio suæ conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra dicetur; et ideo virtutem spei non habuit; habuit tamen spem respectu aliquorum quæ nondum erat adeptus, licet non habuerit fidem respectu quorumcumque; quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quæ ad ejus perfectionem pertinebant; puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non dicitur de Christo secundum spem, quæ est virtus theologica; sed eo quod quædam alia speravit nondum habita, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quamdam redundantiam a gloria animæ, ut in secunda parte dictum est. Unde spes, secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animæ, quæ in divina fruitione consistit.

Ad tertium dicendum, quod ædificatio Ecclesiæ per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi, quia in se perfectus est, sed secundum quod alios

[1] In Parm : « ipsum Deum, cujus fruitionem. »

(*a*) Secundum P. Henno, non fuit in Christo spes theologica circa summum bonum, nec probabiliter circa alia bona, gloriam et immortalitatem corporis, nominis exaltationem, et cætera hujusmodi. — Et addit P. Henno : dixi : probabiliter, quia non minus probabile contrarium.

ad participationem suæ perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicujus quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo, ratione inducta, conveniat.

Conclusio. — Cum Christus a principio suæ conceptionis plene fruitionem divinam habuerit, impossibile fuit in ipso fuisse spem, nisi eorum, quæ non plene fuerat adeptus; sicut sui corporis immortalitatem et gloriam sperabat.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerint dona.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adjutorium virtutum. Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectæ, videtur quod in eo non fuerint dona.

2. Præterea, non videtur esse ejusdem dare dona et recipere; quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundum illud psal. LXVII, 19: *Dedit dona hominibus* *. Ergo Christo non convenit accipere dona Spiritus sancti.

* *Accepisti dona in.*

3. Præterea, quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viæ; scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, quod pertinet ad prudentiam; unde et Philosophus in VI *Ethic.*, cap. III, numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriæ. Ergo non habuit hujusmodi dona.

Sed contra est quod dicitur Isa., IV, 1: *Apprehendent septem mulieres virum unum*: Glossa [1] *interl.*: « id est, septem dona Spiritus sancti, Christum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, dona proprie sunt perfectiones quædam potentiarum animæ, secundum quod sunt natæ moveri a Spiritu sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a Spiritu sancto movebatur, secundum illud Luc., IV, 1: *Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane, et agebatur a Spiritu in desertum.* Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est perfectum secundum ordinem suæ naturæ, indiget adjuvari ab eo quod est altioris naturæ; sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adjuvari a Deo. Et hoc modo virtutes [2] indigent adjuvari per dona, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod sunt motæ a Spiritu sancto.

Ad secundum dicendum, quod Christus non secundum idem est recipiens et dans dona Spiritus sancti; sed dat secundum quod Deus [3]; et accipit secundum quod homo. Unde Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. LVI, § 90, col. 598, t. 1, quod « Spiritus sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cujus Divinitate procedit. »

Ad tertium dicendum, quod in Christo non solum fuit cognitio patriæ, sed etiam cognitio viæ, ut infra dicetur. Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus sancti, ut in secunda parte habitum est.

Conclusio. — Cum Christus perfectissime a Spiritu sancto moveretur, in ipso quoque excellentissime Spiritus sancti dona fuerunt.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit donum timoris.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit donum timoris. Spes enim videtur potior quam timor: nam spei objectum est bonum, timoris vero malum, ut in secunda parte habitum est. Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est. Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

2. Præterea, dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem castum; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem, ut Augustinus dicit *Super canonic. Joan.*, *tract.* IX, § 5, col. 2048, etc., t. 4. Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam; quia impossibile erat eum [4] peccare, ut infra dicetur. Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

[1] Desumpta ex Hieron. in eumdem locum, col. 72, t. 4.

[2] In Parm. additur: « Virtutes quæ perficiunt potentias animæ secundum quod ducuntur ratione, quantumcumque sint perfectæ indigent. »

[3] Ita Mss. cum edit. melioris notæ. Al., typographico saltu, « sed dat secundum quod homo, » aliis omissis.

[4] Parm. « ei. »

3. Præterea, I Joan., IV, 18, dicitur quod *perfecta charitas foras mittit timorem.* Sed in Christo fuit perfectissima charitas, secundum illud Ephes., III, 19: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Ergo in Christo non fuit donum timoris.

Sed contra est quod dicitur Isa., XI, 3: *Replebit eum spiritus timoris Domini.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est, timor respicit duo objecta; quorum unum est malum terribile: aliud est illud cujus potestate malum potest inferri; sicut aliquis timet regem, inquantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille qui habet potestatem [1] nisi haberet quamdam eminentiam potestatis cui de facili resisti non possit: ea enim quæ in promptu habemus, repellere non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est, quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa: sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam; prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiæ movebatur in Deum a Spiritu sancto acta. Unde Hebr., V, 7, dicitur quod in omnibus *exauditus est pro sua reverentia.* Hunc enim affectum reverentiæ ad Deum Christus, secundum quod homo, præ cæteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem doni [2] timoris (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod habitus virtutum et donorum proprie et per se respiciunt bonum; malum autem ex consequenti: pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut dicitur in II *Ethic.,* cap. VI. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor; sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes, secundum quod virtus est, respicit non solum auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, inquantum est non habitum. Et ideo Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod respicit objectum quod est malum.

Ad tertium dicendum, quod perfecta charitas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter pœnam. Sic autem timor non fuit in Christo.

Conclusio. — Quamquam in Christo nullus fuerit culpæ, vel pœnæ timor; fuit tamen in illo præ cæteris hominibus timor quo divinam reverebatur majestatem.

ARTICULUS VII.

Utrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ.

Ad septimum sic proceditur 1. Videtur quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ. Ei enim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem, secundum illud Joan., I, 14: *Plenum gratiæ, et veritatis.* Gratiæ autem gratis datæ videntur esse quædam participationes divinæ, divisim et particulariter diversis attributæ, secundum illud I ad Corinth., XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt.* Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ.

2. Præterea, quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo, quod sermone sapientiæ et scientiæ abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis, et in aliis hujusmodi, quæ pertinent ad gratias gratis datas; cum ipse sit *Dei virtus,* et *Dei sapientia,* ut dicitur I ad Cor., I, 24. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

3. Præterea, gratiæ gratis datæ ordinantur ad utilitatem fidelium, secundum illud I Cor., XII, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Non autem videtur ad utilitatem aliorum pertinere habitus aut quæcumque dispositio, si homo non utatur; secundum illud Eccli., XX, 32: *Sapientia abscondita* *, *et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque?* Christus autem non legitur usus omnibus gratiis gratis datis, præsertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiæ gratis datæ. * *Absconsa.*

[1] Parm.: « qui potest nocere. »
[2] Parm.: « plenitudinem timoris Domini. »
(*a*) Abailardus in Christo negavit donum timoris quod vocabat timorem castum et filialem; timorem vero qui non est donum sed præcise fuga mali etiam nunc in Christo Catholici non agnoscunt. Durandus in Christo ponit habitum doni timoris, non actum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Epist.* CLXXXVII *ad Dardanum*, § 40, col. 847, t. 2, quod « sicut in capite sunt omnes sensus ; ita in Christo fuerunt omnes gratiæ. »

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est, gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinæ manifestationem. Oportet enim qui docet habere ea per quæ sua doctrina manifestetur : alias ejus doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinæ et fidei primus et principalis doctor est Christus, secundum illud Heb., II, 3 : *Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est; contestante Deo signis et portentis*, etc. Unde manifestum est quod in Christo excellentissime fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo et principali fidei doctore (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores ; ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia hujusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit; inquantum enim Divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam habebat ad omnes prædictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur a Deo, sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis hujusmodi gratiæ dividuntur, non autem in Christo.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur *Dei virtus, et Dei sapientia*, inquantum est æternus Dei Filius. Sic autem non competit ei habere gratiam, sed esse potius largitorem [1] gratiæ ; competit autem ei habere gratiam secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod donum linguarum datum est Apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes gentes ; Christus autem in una sola gente Judæorum voluit personaliter prædicare, secundum quod ipse dicit Matth., XV, 24 : *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israel;* et Apostolus dicit Rom., XV, 8 : *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis*. Et ideo non oportuit quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia : cum etiam occulta cordium ei non essent abscondita, ut infra dicetur, quorum voces quæcumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit : sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur, quando non est opportunum.

CONCLUSIO. — Cum Christus fuerit primus et principalis fidei doctor, in eo oportuit omnes gratias fuisse.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Christo fuerit prophetia.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit prophetia. Prophetia enim importat quamdam obscuram et imperfectam notitiam, secundum illud Num., XII, 6 : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione* * *loquar ad eum.* Sed Christus habuit plenam et apertam notitiam, multo magis quam Moyses, de quo ibi subditur, *quod palam, et non per ænigmata, dominum videt* *. Non ergo in Christo debet poni prophetia.

* *In visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.*

* *Vidit Dominum.*

2. Præterea, sicut fides est eorum quæ non videntur, et spes eorum quæ non habentur, ita prophetia est eorum quæ non sunt præsentia, sed distant ; nam propheta dicitur, quasi procul fans. Sed in Christo non ponitur fides, nec spes, ut supra dictum est. Ergo prophetia etiam non debet poni in Christo.

3. Præterea, propheta est inferioris ordinis quam angelus; unde et de Moyse, qui fuit supremus prophetarum, ut in secunda parte dictum est, dicitur, Act., VII, quod locutus est cum angelo in solitudine. Sed Christus non est minoratus ab angelis, secundum notitiam animæ, sed solum secundum corporis passionem, ut habetur Hebr., II. Ergo videtur quod Christus non fuit propheta.

Sed contra est quod de eo vobis dicitur [2] Deuter., XVIII, 15 : *De fratribus vestris* * *Prophetam suscitabit Deus* : ipse de se dicit, Matth., XIII, 57, et Joan., IV: *Non est propheta sine honore nisi in patria sua.*

* *Suscitabit tibi Deus de fratribus tuis.*

Respondeo dicendum, quod propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns ; inquantum scilicet cognoscit et loquitur ea quæ sunt procul [3] ab hominum

[1] In Parm. : « datorem. »
[2] In Parm. : « prædicitur. »
[3] In Parm. : « in procul. »

(*a*) Conclusionem D. Thomæ, quamvis sit Thomistis et Scotistis communis, ut probabiliorem tantum P. Henno admittit.

sensibus, sicut etiam Augustinus dicit XVI *Contra Faustum*, cap. XVIII, col. 327, t. 8. Est autem considerandum quod non potest dici aliquis propheta ex hoc quod cognoscit et annuntiat ea quæ sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quæ tunc in Syria agerentur, propheticum esset; sicut Elisæus ad Giezi dixit, IV Reg., III, quomodo vir descenderat de curru et occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens, ea quæ sunt ibi annuntiaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias prænuntiavit, quod Cyrus rex Persarum, templum Dei esset reædificaturus, ut patet Isa., XLIV. Non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit, cujus tempore factum est. Si igitur Deus aut angeli vel etiam beati, cognoscunt et annuntiant ea quæ sunt procul a nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam; quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quod ea quæ erant procul ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

Ad primum ergo dicendum, quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ scilicet est per somnium et in visione; sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui *palam, et non per ænigmata dominum videt*; qui propheta est dictus, secundum illud Deuter., ult., 10: *Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses.* Potest tamen dici quod et si Christus habuit plenam et apertam notitiam quantum ad partem intellectivam; habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina; inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum, quod fides est eorum quæ non videntur ab ipso credente: et similiter spes est eorum quæ non habentur ab ipso sperante: sed prophetia est eorum quæ sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viæ. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia.

Ad tertium dicendum, quod angelus, cum sit comprehensor, est supra prophetam, qui est purus viator; non autem supra Christum, qui fuit simul viator et comprehensor.

CONCLUSIO. — Cum Christus fuerit simul comprehensor et viator, in ipso fuisse prophetiæ lumen, necesse fuit, respectu eorum, quæ eos latebant, apud quos fuerat.

ARTICULUS IX.

Utrum in Christo fuerit plenitudo gratiæ.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit in Christo gratiæ plenitudo. A gratia enim derivantur virtutes, ut in secunda parte dictum est. Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes; non enim fuit in eo fides, neque spes, ut ostensum est. Ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.

2. Præterea, sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Operans autem gratia dicitur per quam justificatur impius; quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subjacuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.

3. Præterea, Jacobi, I, 17, dicitur: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Sed quod descendit, habetur particulariter, et non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiæ.

Sed contra est quod dicitur Joan., I, 14: *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis.*

Respondeo dicendum, quod plene dicitur haberi quod perfecte et totaliter habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad quantitatem ejus intensivam: puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi; alio modo secundum virtutem; puta si aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitæ; et sic habet plene vitam homo, non autem brutum animal vel planta. Utroque autem modo Christus ha-

buit gratiæ plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet, primo ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ. Dictum est enim, quod quanto aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quæ propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ ejus. Secundo ex comparatione ejus ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam; sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus.

Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ, plene habuit gratiam; quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ: et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis; sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit IV cap. *De div. nom.*, § 4, col. 699, t. 1, ejus virtus se extendit ad omnia quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, inquantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes, dona et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod fides et spes nominant effectus gratiæ cum quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam; inquantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiæ, fuerint defectus quos important fides et spes; sed quicquid est perfectionis in fide et spe, in Christo est multo perfectius; sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subjecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum, quod ad gratiam operantem per se pertinet facere justum; sed quod justum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subjecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur justificata est per gratiam operantem, inquantum per eam facta est justa et sancta a principio suæ conceptionis; non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non justa[1].

Conclusio. — Cum anima Christi a principio suæ conceptionis fuerit divinitati unita, et universale principium fuerit omnium habentium gratiam; in ea fuisse plenitudinem omnium gratiarum necessarium fuit.

ARTICULUS X.

Utrum plenitudo gratiæ sit propria Christi.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod plenitudo gratiæ non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicujus, ei soli convenit. Sed esse plenum gratia quibusdam aliis attribuitur: dicitur enim Luc., I, 28, beatæ Virgini: *Ave gratia plena*; dicitur etiam Act., VI, 8: *Stephanus plenus gratia et fortitudine.* Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

2. Præterea, illud quod potest communicari aliis per Christum, non videtur esse proprium Christo. Sed plenitudo gratiæ potest communicari per Christum aliis: dicit enim Apostolus, Ephes., III, 19: *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

3. Præterea, status viæ proportionari videtur statui patriæ. Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo; quia « in illa cælesti patria, ubi plenitudo est omnis boni, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter, » ut patet[2] per Gregorium in *Hom.* XXXIV, *in Evang.*, § 14, col. 1255, t. 2. Ergo in statu viæ habetur gratiæ plenitudo a singulis hominibus; et ita plenitudo gratiæ non est propria Christi.

Sed contra est, quod plenitudo gratiæ attribuitur Christo, in quantum est unigenitus a Patre, secundum illud Joan., I, 14: *Vidimus eum, quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Sed esse unigenitum a Patre est proprium Christo.

[1] In codicibus deest responsio ad 3, quæ sic in Parm. legitur: « Ad tertium dicendum, quod plenitudo gratiæ attribuitur animæ Christi secundum capacitatem creaturæ, non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinæ.

[2] Colligitur quidem æquivalenter, non expresse: « Nam et si qua illic sic habent, ut haberi ab aliis nequaquam possint, sicut speciali nomine dominationes et principatus vocantur, cuncta ibi singulorum sunt, quia per caritatem spiritus ab alio in aliis habentur. »

Ergo et ei proprium est esse plenum gratiæ et veritatis.

Respondeo dicendum, quod plenitudo gratiæ potest attendi dupliciter : uno modo ex parte ipsius gratiæ ; alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiæ dicitur esse plenitudo gratiæ ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiæ et quantum ad essentiam, et quantum ad virtutem : quia scilicet habet gratiam et in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus. Et talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subjecti dicitur gratiæ plenitudo, quando quis habet plene gratiam secundum suam conditionem : sive secundum intentionem, prout in eo est intensa gratia usque ad termimum præfixum ei a Deo, secundum illud Ephes., IV, 7 : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi ;* sive etiam secundum virtutem, inquantum scilicet habet facultatem gratiæ ad omnia quæ pertinent ad suum officium, sive statum : sicut Apostolus dicebat Ephes., III, 8 : *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes*, etc. Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo dicta est plena gratia non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi ; nec ad omnes effectus gratiæ : sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam ; quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut esset scilicet mater Dei[1]. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et eadem [2] ratione dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior altera, secundum quod aliquis est divinitus præordinatus ad altiorem statum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiæ quæ accipitur ex parte subjecti in comparatione ad id ad quod homo est divinitus præordinatus : quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes sancti ; vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc quædam plenitudo gratiæ est omnibus sanctis communis ; ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam æternam, quæ in plena Dei fruitione consistit. Et hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus quibus scribit.

Ad tertium dicendum, quod illa dona quæ sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio, et fruitio, et alia hujusmodi, habent quædam dona sibi correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia sanctis [3]. Sunt tamen quædam prærogativæ sanctorum in patria et in via, quæ non habentur ab omnibus.

Conclusio. — Plenitudo gratiæ quantum ad essentiam, et gratiæ virtutem comparatione effectuum, Christo propria est : aliis solum tribuitur propter certam intensionem et extensionem gratiæ secundum conditionem subjecti.

ARTICULUS XI.

Utrum Christi gratia sit infinita.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa : dicitur enim Joan., III, 34 : *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum Filio*, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiæ Christi est infinitus : extendit enim se ad salutem totius humani generis ; ipse enim est *propitiatio pro peccatis*[4] totius mundi, ut dicitur I Joan., II. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Præterea, omne finitum per additionem [5] potest pervenire ad quantitatem cujuscumque rei finitæ. Si igitur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere, quod perveniret ad æqualitatem gratiæ Christi : contra quod dicitur Job, XXVIII, 17 : *Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum*, secundum quod Gregorius ibi exponit, lib. XVIII *Moral.*, cap. XLVIII, § 79, col. 85, t. 2. Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est quod gratia est quiddam

[1] In Parm. : « Unigeniti ejus. »
[2] In Parm. : « idem. »
[3] In Parm. : « omnibus sanctis. »

[4] In Parm. : « peccatis nostris, et. »
[5] In Parm. : « per additionem finiti... cujuscumque finiti.

creatum in anima. Sed omne creatum est finitum; secundum illud Sap., xi, 21: *Omnia in mensura et numero, et pondere, disposuit* *. Ergo gratia Christi non est infinita.

* *Mensura et numero et pondere disposuisti*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, in Christo potest duplex gratia considerari: una quidem est gratia unionis, quæ sicut supra dictum est, est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanæ naturæ: et hanc gratiam constat esse infitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis quæ quidem potest dupliciter considerari: uno modo, secundum quod est quoddam ens, et sic necesse est quod sit ens finitum: est enim in anima Christi sicut in subjecto; anima autem Christi est creatura quædam habens capacitatem finitam; unde esse gratiæ, cum non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiæ: et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur; quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiæ pertinet; eo quod secundum propositum Dei cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes., i, 6: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo:* sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod dicitur, Pater *non ad mensuram dat spiritum* Filio, uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab æterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quæ est donum infinitum. Unde quædam Glossa dicit ibidem[1]: « Ut tantus sit Filius, quantus et Pater. » Alio modo potest referri ad donum quod datum est humanæ naturæ, ut uniatur divinæ personæ: quod etiam est donum infinitum. Unde Glossa *ord.*, dicit ibidem, col. 370, t. 2: « Sicut[2] Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanæ naturæ vel creaturæ. » Tertio modo potest referri ad gratiam habitualem, inquantum gratia Christi se extendit ad omnia quæ sunt gratiæ. Unde Augustinus hoc exponens, *Tract.* xiv *in Joa.*, §10, col. 1508, t. 4, dicit: « Mensura divisio quædam donorum est. *Alii enim datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ.* Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit. »

Ad secundum dicendum, quod gratia Christi habet infinitum effectum: tum propter infinitatem prædictam gratiæ, tum propter unitatem divinæ personæ, cui anima Christi unita est.

Ad tertium dicendum, quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris, in his quæ habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quædam virtus particularis ad universalem: unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adæquare virtutem solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adæquare gratiam Christi.

Conclusio. — Gratia unionis in Christo fuit infinita: gratia vero habitualis, ut ens quoddam fuit in anima ejus, finitum quiddam fuit: ut gratia autem in Christo sine mensura fuit, infinita recte dicitur.

ARTICULUS XII.

Utrum gratia Christi potuerit augeri.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi fuit finita, ut dictum est. Ergo potuit augeri.

2. Præterea, augmentum gratiæ fit per virtutem divinam, secundum illud II ad Cor., ix, 8: *Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis.* Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse major.

3. Præterea, Luc., ii, 52, dicitur quod *puer Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines.* Ergo gratia Christi potuit augeri.

Sed contra est quod dicitur Joan., i, 14: *Videtur eum, quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Sed nihil potest esse aut intelligi majus quam quod

[1] In Parm.: « ibi. »
[2] Non leguntur in Gloss. *ord.*, Strabi, apud Migne, ipsa verba quæ D. Thomas adducit, sed alia eumdem sensum redolentia.

aliquis sit unigenitus a Patre. Ergo etiam non potest esse vel intelligi major gratia quam illa qua Christus fuit plenus.

Respondeo dicendum, quod aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter : uno modo ex parte ipsius subjecti; alio modo ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formæ secundum suum modum; sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris; licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem, qua [1] potest talis forma haberi; sicut si dicamus, quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiæ; secundum illud Sap., XI, 21 : *Omnia in mensura et numero et pondere, disposuisti*. Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem; sicut non est major gravitas quam gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ.

Sic igitur manifestum est quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiæ. Sed neque etiam ex parte subjecti; quia Christus secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri et ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum, et ex parte subjecti, quia nondum pervenerunt ad terminum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitatis finitæ non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit in II *De anima*, text. 41, quod « omnium natura constantium est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti. » Et inde est quod quantitati totius non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet quod gratiæ Christi possit fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.

Ad secundum dicendum, quod virtus divina licet possit facere aliquid majus et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinare-

[1] In Parm. : « quam potest... habere in natura. »

(*a*) Gratia habitualis Christi non potest augeri de potentia Dei ordinaria : id omnes fatentur. Sed quæritur ulterius utrum possit augeri physice de potentia Dei absoluta? S. Bonaventura, Richardus, Durandus, Cajetanus, Nazarius, Driedo, Lorca et Scotistæ negant; Thomistæ affirmant. Erronee P. Henno Scotistis D. Thomam annumerat, et plurimos contra hujusmodi falsam adsertionem afferre textus de facili possemus.

Thomistarum ratio fundamentalis hæc est.

Non repugnat gratiam habitualem Christi absolute augeri, si augmentum illud neque ex parte gratiæ, neque ex parte Dei, neque ex parte animæ Christi repugnet; atqui ita est; ergo. — Ex parte gratiæ, gratia est creata, et consequenter finita, et ideo ex sua finitione augmentabilis; ex parte Dei, potentia Dei est infinita; ex parte animæ Christi, anima Christi gratiam recipit secundum potentiam obedientialem quæ aliquo sensu infinita est.

Scotistarum rationes hæ sunt :

I. Gratia Christi non potest esse in infinitum aucta; alias simpliciter infinita esset; ergo non potest in infinitum augeri. — Mira sane conclusio! Nullus numerus potest esse actu infinitus; ergo non potest numerus in infinitum augeri.

II. Quod Deus Christo dederit tantam gratiam quantam potest ipsi dare, in hoc nulla est implicantia; sed si hanc gratiam Deus Christo dederit, gratia Christi non est ulterius augmentabilis. Ergo. — Quid inde? Nos etenim ipsi Thomistæ fatemur Deum Christo dedisse de facto tantam gratiam quantam poterat ei dare de potentia ordinaria; sed potentiam suam absolutam Deus reservavit. Gratia Christi est finita; illud Scotistæ concedunt ; num, juxta Scotistas, quid finitum absolutam ac infinitam Dei potentiam exhaurire potest?

III. Si gratia Christi fuisset augmentabilis, Christus ipsius augmentum per opera sua meritoria consecutus fuisset. Ergo. — Nego consequentiam quia Christus erat ab initio in termino perfectionis; ergo gratia ipsius non potest augeri nisi de potentia Dei absoluta.

tur ad aliquid majus quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre : cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiæ, secundum definitionem divinæ sapientiæ.

Ad tertium dicendum, quod in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter : Uno modo secundum ipsos habitus sapientiæ et gratiæ augmentatos : et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, inquantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit; et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et ætate, quia secundum processum ætatis perfectiora opera faciebat ut se verum hominem demonstraret, et in his quæ sunt ad Deum, et in his quæ sunt ad homines.

Conclusio. — Cum in Christo fuerit omnis gratiæ plenitudo, et fuerit simul comprehensor ac viator, impossibile fuit aliquo modo in illo augeri.

ARTICULUS XIII.

Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem.

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed hæc gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis : dicit enim Augustinus in lib. *De prædest. sanctorum*, cap. xv, § 31, col. 982, t. 10 : « Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus ; » quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem.

2. Præterea, dispositio præcedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quædam dispositio humanæ naturæ ad unionem personalem. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis præcedat.

3. Præterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo, et aliis hominibus : gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior [1] est secundum intellectum gratia habitualis quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

Sed contra est quod dicitur Isa., XLII, 1 : *Ecce servus meus, suscipiam eum*; et postea subditur : *Dedi spiritum meum super eum :* quod quidem pertinet ad donum gratiæ habitualis. Unde relinquitur quod susceptio naturæ humanæ in unitatem personæ præcedat gratiam habitualem in Christo.

Respondeo dicendum, quod unio humanæ naturæ ad divinam personam quam supra diximus esse ipsam gratiam unionis, præcedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturæ et intellectus ; et hoc triplici ratione. Primo quidem secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis, est persona Filii assumens humanam naturam, quæ secundum hoc dicitur missa esse in mundum quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiæ habitualis, quæ cum charitate datur, est Spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii secundum ordinem naturæ prior est missione Spiritus sancti : sicut ordine naturæ Spiritus sanctus procedit a Filio, et a sapientia dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturæ habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundo, accipitur ratio hujus ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia Divinitatis, sicut lumen in aere ex præsentia solis. Unde dicitur Ezech., XLIII, 2 : *Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, et terra splendebat a majestate ejus.* Præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanæ naturæ ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertia [2] ratio hujus ordinis sumi potest ex fine gratiæ : ordinatur enim ad bene agendum : actiones autem sunt suppositorum et individuorum : unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in humana natura ante unionem, ut ex supra dictis patet. Et ideo gratia unionis secundum

[1] Sic cod. ; in Parm. : « prius. »

[2] In Parm. : « tertio. »

intellectum præcedit gratiam habitualem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis beneficia largientem: et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus; quia utrumque gratuita Dei voluntate absque meritis factum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem, ad quam disponit, in his quæ successive perficiuntur; ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis jam consecutus est; sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis est effectus profluens a forma ignis jam præexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personæ Verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XL, col. 252, t. 6, quod « gratia est quodammodo Christo homini naturalis. »

Ad tertium dicendum, quod commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis; sed in his quæ sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiæ habitualis; sed est supra omne genus, sicut et ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi; quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo ejus quod est commune.

Conclusio. — Quemadmodum missio Filii natura prior est missione Spiritus sancti; ita gratia unionis secundum quam intelligitur missio Filii, non quidem tempore sed natura, habitualem Christi gratiam præcedit, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti.

QUÆSTIO VIII.

DE GRATIA CHRISTI, SECUNDUM QUOD EST CAPUT ECCLESIÆ.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiæ; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum Christus sit caput Ecclesiæ; 2° utrum sit caput hominum quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas; 3° utrum sit caput omnium hominum; 4° utrum sit caput angelorum; 5° utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis; 6° utrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo; 7° utrum diabolus sit caput omnium malorum; 8° utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiæ. Caput enim influit sensum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis a Christo homine: quia, sicut Augustinus dicit in I *De Trin.*, cap. XII, § 25, col. 838, t. 8, « nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum sanctum; sed solum in quantum est Deus. » Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus, secundum illud I Corinth., XI, 3: *Caput Christi Deus.* Ergo ipse Christus non est caput.

3. Præterea, caput in homine est quoddam particulare membrum, influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiæ. Ergo non est Ecclesiæ caput.

Sed contra est quod dicitur Ephes., I, 22: *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam* *. * *Supra.*

Respondeo dicendum, quod sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet Rom., XII, et I ad Corinth., XII, ita Christus dicitur caput Ecclesiæ secundum similitudinem humani capitis: in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Or-

(*a*) Secundum Richardum, gratia singularis personæ, et gratia unionis, et gratia capitis realiter idem sunt, sed ratione differunt.

dinem quidem; quia caput est prima pars hominis incipiendo a superiori: et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ezech., XVI, 25: *Ad omne caput viæ ædificasti signum prostitutionis tuæ.* Perfectionem autem; quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in cæteris membris sit solus tactus: et inde est quod dicitur Isa., IX, 15: *Senex* et honorabilis ipse est caput.* Virtutem vero; quia virtus et motus cæterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem: unde et rector dicitur caput populi, secundum illud I Reg., XV, 17: *Nonne cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es?* Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore; quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom., VIII, 29: *Quos præscivit,* hos *et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Joan., I, 14: *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis,* ut etiam supra ostensum est. Tertio, virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ, secundum illud Joan., I, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Et sic patet quod Christus convenienter dicitur Ecclesiæ caput.

*Longævus

Ad primum ergo dicendum, quod dare gratiam aut Spiritum sanctum convenit Christo secundum quod est Deus, auctoritative; sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo; inquantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus; et ita actiones ipsius divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum, et per efficaciam quamdam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod homo est, dare Spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter etiam alii sancti dicuntur dare Spiritum sanctum, secundum illud Gal., III, 5: *Qui tribuit vobis Spiritum,* etc.

Ad secundum dicendum, quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis; sed corpus similitudinarie dictum, id est aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis; sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis: et ideo paterfamilias qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse sit caput Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, qua[1] homo hominibus præfertur.

CONCLUSIO. — Ut Ecclesia per similitudinem corpus, ita Christus hujus corporis caput recte dicitur, tum propter gratiæ quam habuit sublimitatem ac perfectam plenitudinem, tum etiam propter influendi virtutem.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit caput hominum quo ad corpora. Christus enim dicitur caput Ecclesiæ, inquantum influit spiritualem sensum et motum gratiæ in Ecclesiam. Sed hujus spiritualis sensus et motus capax non est corpus. Ergo Christus non est caput hominum secundum corpora.

2. Præterea, secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium: quod est inconveniens.

3. Præterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit, ut patet Matth., I, et Luc., III. Sed caput est primum inter cætera membra, ut dictum est. Ergo non est caput Ecclesiæ quantum ad corpora.

Sed contra est quod dicitur Philipp.,

[1] In Parm.: « secundum quam. »

III, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.*

Respondeo dicendum, quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ est propria forma ejus et motor: et in quantum quidem est forma ejus, recipit ab anima vitam, et cæteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem; in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animæ. Sic ergo dicendum est quod habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est conjuncta Dei Verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est. Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam, et quantum ad corpus; sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus: uno modo inquantum membra corporis exhibentur arma justitiæ in anima existenti per Christum, ut Apostolus dicit Rom., VI; alio modo inquantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom., VIII, 11: *Qui suscitavit* Christum *Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum ejus in vobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod sensus spiritualis gratiæ non pervenit quidem ad corpus primo et principaliter, sed secundario et instrumentaliter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud I ad Corinth., XV, 22: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.*

CONCLUSIO. — Tota humanitas Christi in omnes influit homines, et quantum ad animam, et quantum ad corpus; illud quidem principaliter, hoc vero secundario.

ARTICULUS III.

Utrum Christus sit caput omnium hominum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit caput omnium hominum. Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiæ, quæ est corpus Christi, ut dicitur Ephes., I. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes., V, 25, quod *Christus tradidit semetipsum pro* Ecclesia, *ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi.* Sed multi sunt etiam fideles, in quibus invenitur macula, aut ruga peccati. Ergo nec [1] erit omnium fidelium Christus caput.

3. Præterea, sacramenta veteris legis comparantur ad Christum sicut umbra ad corpus, ut dicitur Coloss., II. Sed patres veteris Testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant, secundum illud Hebr., VIII, 5: *Qui exemplari et umbræ deserviunt cælestium.* Non ergo pertinebant ad corpus Christi; et ita Christus non est caput omnium hominum.

Sed contra est quod dicitur I Timoth., IV, 10: *Est Salvator omnium hominum* et *maxime fidelium:* et I Joan., II, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi.* Salvare autem homines [2] aut propitiationem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiæ mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul; membra autem corporis mystici non sunt omnia simul: neque quantum ad esse naturæ, quia corpus Ecclesiæ constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius: neque etiam quantum ad esse gratiæ, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent, postmodum habituri, aliis eam jam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur, non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia.

[1] In Parm.: « etiam omnium hominum Christus est. — [2] In Parm.: « et. »

Quædam tamen sunt in potentia, quæ nunquam reducuntur ad actum; quædam vero sunt quæ quandoque reducuntur ad actum : et hoc secundum triplicem gradum : quorum unus[1] est per fidem, secundus per charitatem viæ, tertius per fruitionem patriæ.

Sic ergo dicendum est, quod accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo, eorum qui actu uniuntur ei per charitatem; tertio, eorum qui actu uniuntur ei per fidem; quarto vero eorum qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quæ tamen est ad actum reducenda secundum divinam prædestinationem; quinto vero eorum qui in potentia sunt ei uniti, quæ nunquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt prædestinati : qui tamen ex hoc mundo [2] recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quæ quidem potentia in duobus fundatur : primo quidem et principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate (*b*).

Ad secundum dicendum, quod esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriæ, non autem in statu viæ : in quo *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*, ut dicitur I Joan., I, 8. Sunt tamen quædam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem charitatis; qui vero his subduntur peccatis, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter : nisi forte imperfecte per fidem informem, quæ unit Christo secundum quid et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiæ. *Fides* enim *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacobi, II, 20. Percipiunt tamen tales a Christo quemdam actum vitæ, qui est credere; sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum, quod sancti patres non insistebant sacramentis legalibus tamquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem est motus in imaginem, inquantum est imago, et in rem, ut patet per Philosophum, in lib. *De memor. et reminisc.*, cap. II, a medio. Et ideo antiqui patres servando legalia sacramenta ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eamdem, qua et nos in ipsum ferimur: et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiæ ad quod nos pertinemus.

Conclusio. — Quamquam non eodem modo, omnium tamen hominum Christus caput est.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus sit caput angelorum.

Ad quartum sic proceditur, 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput angelorum. Caput enim et membra sunt unius naturæ. Sed Christus, secundum quod est homo, non est conformis in natura cum angelis, sed solum cum hominibus : quia, ut dicitur Hebr., II, 16, *nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit*. Ergo Christus, secundum quod est homo, non est caput angelorum.

2. Præterea, illorum Christus est caput, qui pertinent ad Ecclesiam, quæ est corpus ejus, ut dicitur Ephes., I. Sed angeli non pertinent ad Ecclesiam : nam Eccle-

[1] In Parm. : « primus. »

[2] In Parm. : « sæculo. »

(*a*) Christus caput est omnium fidelium, etiam in peccato mortali existentium, sed istorum imperfecte et secundum quid. — Est certo tenenda contra Quesnellum, et quosdam Theologos qui ante Quesnelli damnationem cum ipso in hac parte sentiebant.

Christus non est actu caput infidelium baptismate carentium, nec hæreticorum baptizatorum, quidquid dicat Cajetanus, etiam si hæresis eorum sit occulta, quamvis contrarium teneat Bellarminus. Hic tamen agitur de rejicientibus quædam fidei dogmata pertinaciter, et mala fide; Christus enim in hæreticos bonæ fidei influere potest.

Erronee Joannes Wicleff et Calvinus post Augustinum de Roma et Joannem Huss docuerunt Christum esse caput solummodo prædestinatorum.

(*b*) Virtus Christi sufficiens est ad salutem totius generis humani, et in hac virtute principaliter fundatur status infidelium qui sunt de Ecclesia in potentia. Secundario status prædictus arbitrii libertate fundatur. Sed ad quid liberum arbitrium absque influxu virtutis Christi? Tali influxu seposito, est impotentia ad Ecclesiam, non potentia.

sia est congregatio fidelium; fides autem non est in angelis : non enim ambulant per fidem, sed per speciem; alioquin peregrinarentur a Domino, secundum quod Apostolus argumentatur II ad Cor., v. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum.

3. Præterea, Augustinus dicit *Super Joannem, tract.* XIX, § 15, col. 1552 et *tract.* XXIII, § 13, etc., col. 1591, t. 3, quod sicut *Verbum* quod *erat in principio apud Patrem*, vivificat animas ; ita *Verbum caro factum* vivificat corpora, quibus angeli carent. Sed *Verbum caro factum* est Christus, secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non influit vitam angelis ; et ita secundum quod homo, non est caput angelorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Coloss., II, 10 : *Qui est caput omnis principatus et potestatis* : et eadem ratio est de angelis aliorum ordinum. Est ergo Christus caput angelorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ubi est unum corpus necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus, sive officia. Manifestum est autem, quod ad unum finem, qui est gloria divinæ fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiæ mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput; quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli; et de ejus influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli : dicitur enim Ephes., I, 20, quod constituit *eum*, scilicet Christum, Deus Pater *ad dexteram suam in cælestibus supra omnem Principatum et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro : et omnia subjecit sub pedibus ejus.* Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum. Unde et Matth., IV, 11, legitur, quod *angeli accesserunt et ministrabant ei* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod influentia Christi super homines principaliter quidem est quantum ad animas ; secundum quas homines conveniunt cum angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione hujus conformitatis Christus potest dici caput angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpus.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia, secundum statum viæ, est congregatio fidelium ; sed, secundum statum patriæ, est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum quamdam assimilationem causæ ad effectum; prout scilicet res corporalis agit in corpus, et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ, scilicet divinæ, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum, propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

Conclusio. — Cum homines et Angeli ad gloriæ divinæ fruitionem ordinentur, sicut hominum ita et angelorum caput, Christus recte appellatur.

ARTICULUS V.

Utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit eadam gratia qua Christus est caput Ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim Apostolus, Rom., v, 15 : *Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, et aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quæ est propria ipsius Christi ; et alia est gratia ejus, inquantum est caput Ecclesiæ, quæ ab ipso ad alios derivatur.

2. Præterea, habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia ejus personalis, scilicet ad sanctificationem illius animæ, et

(*a*) Non tamen Christus caput est angelorum ita ut in eos gratiam et gloriam essentialem influat, quidquid e contra dicant Scotistæ et Thomistæ nonnulli inter quos Contenson eminet.

ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, et alia est gratia ejus, inquantum est caput Ecclesiæ.

3. Præterea, sicut supra dictum est, in Christo distinguitur triplex gratia; scilicet gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis. Sed gratia Christi est alia a gratia unionis. Ergo etiam est alia a gratia capitis.

Sed contra est quod dicitur Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Secundum hoc autem est caput nostrum, quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc quod habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit, secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est. Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum. Et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

Respondeo dicendum, quod[1] unumquodque agit, inquantum est ens actu. Oportet[2] autem quod idem sit actu, quo aliquid est actu, et quo agit; et sic idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia. Cum enim agens sit præstantius patiente, ut Augustinus dicit XII *Super Gen. ad litt.*, cap. XVI, § 33, col. 467, t. 3, et Philosophus in III *De anima*, text. 19, oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quamdam. Dictum est autem supra, quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam : et ideo ex illa eminentia gratiæ quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata; et gratia ejus, secundum quam est caput Ecclesiæ justificans alios; differt tamen secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, derivatum est a peccato actuali ipsius quod est peccatum personale, quia in eo persona corrupit naturam : qua corruptione mediante peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturæ, alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ et personæ.

Ad secundum dicendum, quod diversi actus quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio justificationis aliorum, quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quod per hujusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

Ad tertium dicendum, quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum; gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus; non autem gratia unionis : quamvis personalis gratia possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quamdam ad unionem; et secundum hoc una per essentiam est gratia unionis, et gratia capitis, et gratia singularis personæ, sed differens sola ratione.

CONCLUSIO. — Eadem secundum essentiam est gratia Christi personalis, qua anima ejus justificata est, cum illa, secundum quam totius Ecclesiæ caput est, alios justificans; quamquam secundum rationem diversam.

ARTICULUS VI.

Utrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod esse caput Ecclesiæ non sit proprium Christo. Dicitur enim I Reg., XV, 17 : *Cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* Sed una est Ecclesia in novo et veteri Testamento. Ergo videtur quod eadem ratione aliquis alius homo, præter Christum, poterit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiæ, quod gratiam influit Ecclesiæ membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis præbere, secundum illud Ephes., IV, 29 : *Omnis sermo malus*

[1] In Parm. : « quod quia. »

[2] In Parm. : « oportet quod... sicut idem est calor. »

ex ore vestro non procedat; *sed si quis bonus est ad ædificationem fidei*, *ut det gratiam audientibus.* Ergo videtur quod etiam alii quam Christo competat esse Ecclesiæ caput.

3. Præterea, Christus ex eo quod præest Ecclesiæ, non solum dicitur caput, sed etiam pastor et fundamentum Ecclesiæ. Sed non sibi soli [1] Christus retinuit nomen Pastoris, secundum illud I Pet., v, 4 : *Cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriæ coronam*; nec etiam nomen fundamenti, secundum illud Apoc., xxi, 14 : *Murus civitatis habens fundamenta duodecim.* Ergo videtur quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.

Sed contra est quod dicitur Coloss., ii, 19 : *Caput Ecclesiæ est, ex quo corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.* Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiæ.

Respondeo dicendum, quod caput in alia membra influit dupliciter : uno modo quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cætera membra : alio modo secundum quamdam exteriorem gubernationem; prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem effluxus [2] gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo ; cujus humanitas ex hoc quod est Divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi ; sed influxus in membra Ecclesiæ quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire : et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiæ, secundum illud Amos, vi, 1 : *Optimates: capita populorum;* differenter tamen a Christo. Primo quidem quantum ad hoc quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum, et tempus, et statum; alii autem homines dicuntur capita secundum quædam specialia loca, sicut Episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius ecclesiæ, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, secundum quod [3] Christus est caput Ecclesiæ propria virtute et auctoritate; alii vero dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi, secundum illud II ad Cor., ii, 10 : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi propter vos in persona Christi;* et secundum illud II ad Cor., v, 20 : *Pro Christo legatione fungimur, tamquam Deo exhortante per nos* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligitur, secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout dicitur rex caput regni sui.

Ad secundum dicendum, quod homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* xlvi, § 5, col. 1730, t. 3, « si præpositi Ecclesiæ pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris? » Et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, inquantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus ibidem, *Tract.* xlvii, § 3, col. 1734, t. 3, dicit, « pastorem esse dedit membris suis; ostium vero nemo nostrum se dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit. » Et hoc ideo quia in ostio importatur principalis auctoritas, inquantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum; et ipse solus Christus *est per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus*, Rom., v, 2; per alia vero nomina prædicta potest importari auctoritas non solum principalis, sed etiam secundaria.

[1] In Parm. : « solum. »
[2] In Parm. : « influxus. »
[3] In Parm. : « quia. »

(*a*) Secundum Richardum, ut jam supra diximus ratione tantum gratia unionis, et gratia singularis, et gratia capitis distinguuntur. Sed Guillermus contra Bonaventuram tenet quod Verbum divinum posset lignum aut lapidem assumere; unde gratia unionis; et a gratia singulari et a gratia capitis separabilis esset, siquidem, in casu Guillermi, natura non esset capax gratiæ singularis personæ, nec influxus in membra per gratiam capitis. — Numquid etiam Verbum non potuisset assumere humanitatem non infundendo ei gratiam, vel unire sibi istam naturam, et eamdem decorare gratia, ita tamen quod ad nos non influeret? — Quidquid sit, de facto realiter eadem est gratia singularis, et gratia capitis. — Vasquez et nonnulli recentiores gratiam capitis esse præcise gratiam unionis docent. Alii gratiam capitis esse gratiam habitualem volunt. Alii dicunt gratiam capitis esse immediate et æque gratiam unionis et gratiam habitualem. Dicetur forte melius gratiam capitis esse gloriam connotantem in obliquo gratiam unionis, quatenus scilicet est naturæ supposito divino personalizatæ.

Conclusio. — Esse caput ecclesiæ secundum interiorem influxum, proprium est Christo : secundum gubernationem vero exteriorem, commune est Christo cum aliis esse caput ecclesiæ.

ARTICULUS VII.

Utrum diabolus sit caput omnium malorum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet quod influat sensum et motum in membra, ut dicit quædam Glossa *Super* illud *ad Ephes.*, i, *Ipsum dedit caput*, etc. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.

2. Præterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a diabolo : quod quidem manifestum est de peccatis dæmonum qui non ex persuasione alterius peccaverunt : similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit : dicitur enim in lib. *De eccles. dogmatibus*, cap. xlix, col. 1221, t. 8 op. Aug. : « Non omnes nostræ cogitationes malæ semper diaboli instinctu excitantur ; sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. » Ergo diabolus non est caput omnium malorum.

3. Præterea, unum caput uni corpori præficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniatur : quia malum malo contingit esse contrarium : et contingit etiam ex diversis defectibus, ut Dionysius dicit iv cap. *De div. nom.*, § 30, col. 730, t. 1. Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorum.

Sed contra est quod super illud Job, xviii : *Memoria illius pereat de terra*, dicit Glossa [1] : « De unoquoque iniquo dicitur, ut ad caput, id est, ad diabolum, revertatur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, caput non solum interius influit in membra, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest dici aliquis caput alicujus multitudinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum et exteriorem gubernationem ; et sic est Christus caput Ecclesiæ, ut dictum est ; vel secundum exteriorem gubernationem ; et sic quilibet princeps vel prælatus est caput multitudinis sibi subjectæ.

Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum. Nam, ut dicitur Job., xli, 25, *Ipse est rex super universos filios superbiæ*. Pertinet autem ad gubernatorem, ut eos quos gubernat, ad suum finem adducat. Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturæ a Deo : unde et a principio hominem ab obedientia divini præcepti removere tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis in quantum appetitur sub specie libertatis, secundum illud Jer., ii, 20 : *A sæculo confregisti jugum, rupisti vincula, et dixisti : Non serviam.* In quantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt ; et ex hoc dicitur eorum caput.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet diabolus interius non influat rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum, quod gubernator non semper suggerit singulis subjectis ut suæ voluntati obediant ; sed proponit omnibus signum suæ voluntatis, ad cujus sequelam aliqui excitantur inducti, alii propria sponte : sicut patet in duce exercitus, cujus vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli, qui ab initio peccat, ut dicitur I Joan., iii, propositum est omnibus ad sequendum ; quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestione. Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, inquantum illum [2] imitantur, secundum illud Sap., ii, 24 : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

Ad tertium dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ab invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

Conclusio. — Diabolus caput est omnium malorum, quantum ad exteriorem gubernationem.

[1] Ex Greg. desumpta, XIV *Moral.*, c. xxi, col. 1052, t. 1.

[2] In Parm. : « ipsum. »

ARTICULUS VIII.

Utrum antichristus possit etiam dici caput omnium malorum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo antichristus est eorum caput.

2. Præterea, antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo antichristus non est caput malorum.

3. Præterea, caput habet influentiam in membra. Sed antichristus nullam habet influentiam in malos homines [1] qui eum præcesserunt. Ergo antichristus non est caput malorum.

Sed contra est quod Job, XXI, super illud : *Interrogate quemlibet de viatoribus*, dicit Glossa [2] : « Dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquorum caput, » antichristum, « verba convertit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in capite naturali tria inveniuntur : scilicet ordo, perfectio, et virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur antichristus esse malorum caput, quasi ejus peccatum præcesserit, sicut præcessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi: etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducendo; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam ejus malitiam sunt imitati. Unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo quod dicatur caput omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Unde super illud II ad Thess., II, *Ostendens se, tamquam sit Deus*, dicit Glossa *ord.* : « Sicut in Christo omnis plenitudo Divinitatis inhabitavit, ita in antichristo omnis malitiæ plenitudo, » non quidem ita quod humanitas ejus sit assumpta a diabolo in unitatem personæ, sicut humanitas Christi a Filio Dei; sed quia diabolus suam malitiam eminentius ei influet suggerendo quam omnibus aliis. Et secundum hoc omnes alii mali qui præcesserunt, sunt quasi quædam figura antichristi, secundum illud II ad Thess., II, 7 : *Mysterium jam operatur iniquitatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus et antichristus non sunt duo capita, sed unum : quia antichristus dicitur esse caput, inquantum plenissime invenitur in eo impressa malitia diaboli. Unde super illud II ad Thess., II : *Ostendens se, tamquam sit Deus*, dicit Glossa *ord.* : « In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est rex super omnes filios superbiæ. » Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem, nec per intrinsecam inhabitationem : quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in lib. *De eccles. dogm.*, cap. L, col. 1221, t. 8, op. August.; sed per malitiæ effectum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiæ, ut supra dictum est, ita antichristus est membrum diaboli, et tamen est caput malorum.

Ad tertium dicendum, quod antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiæ, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput suum propositum ducere, cum illud perfecerit.

Conclusio. — Antichristus omnium malorum hominum caput est : non quidem secundum ordinem temporis, vel virtutem influendi, sed secundum malitiæ perfectionem.

[1] In Parm. deest : « homines. »

[2] Ex Greg. XV *Moral.*, c. LVIII, col. 1117, t. 1.

FINIS VOLUMINIS QUARTI.

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUÆ CONTINENTUR IN HOC VOLUMINE

SECUNDÆ SECUNDÆ ET TERTIÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ.

SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS,

SEU MORALIS SPECIALIS CONTINUATIO.

QUÆSTIO LXXXVI.

De oblationibus et primitiis.

QUÆSTIO LXXXVII.

De decimis.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De voto, per quod aliquid Deo promittitur.

QUÆSTIO LXXXIX.

De juramento.

QUÆSTIO XC.

De assumptione divini nominis per modum adjurationis.

QUÆSTIO XCI.

De assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem.

QUÆSTIO XCII.

De vitiis religioni oppositis, et primo de superstitione.

QUÆSTIO XCIII.

De speciebus superstitionis.

QUÆSTIO XCIV.

De idololatria.

QUÆSTIO XCV.

De superstitione divinativa.

QUÆSTIO XCVI.

De superstitionibus observantiarum.

QUÆSTIO XCXVII.

De tentatione Dei.

QUÆSTIO XCVIII.

De perjurio.

QUÆSTIO XCIX.

De sacrilegio.

QUÆSTIO C.

De simonia.

QUÆSTIO CI.

De pietate.

QUÆSTIO CII.

De observantia secundum se et partibus ejus.

QUÆSTIO CIII.

De dulia.

QUÆSTIO CIV.

De obedientia.

QUÆSTIO CV.

De inobedientia.

QUÆSTIO CVI.

De gratia sive gratitudine.

QUÆSTIO CVII.

De ingratitudine.

QUÆSTIO CVIII.

De vindicatione.

QUÆSTIO CIX.

De veritate.

QUÆSTIO CXI.

De vitiis oppositis veritati, et primo de mendacio.

QUÆSTIO CXI.

De simulatione et hypocrisi.

QUÆSTIO CXII.

De jactantia.

QUÆSTIO CXIII.

De ironia.

QUÆSTIO CXIV.

De amicitia quæ affabilitas dicitur.

QUÆSTIO CXV.

De adulatione.

QUÆSTIO CXVI.

De litigio.

QUÆSTIO CXVII.

De liberalitate.

QUÆSTIO CXVIII.

De vitiis liberalitati oppositis et primo de avaritia.

QUÆSTIO CXIX.

De prodigalitate.

QUÆSTIO CXX.

De epicheja seu æquitate.

QUÆSTIO CXXI.

De pietate.

QUÆSTIO CXXII.

De præceptis justitiæ.

QUÆSTIO CXXIII.

De fortitudine.

QUÆSTIO CXXIV.

De martyrio.

QUÆSTIO CXXV.

De timore.

QUÆSTIO CXXVI.

De intimiditate.

QUÆSTIO CXXVII.

De audacia.

QUÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

QUÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate.

QUÆSTIO CXXX.

De præsumptione.

QUÆSTIO CXXXI.

De ambitione.

QUÆSTIO CXXXII.

De inani gloria.

QUÆSTIO CXXXIII.

De pusillanimitate.

QUÆSTIO CXXXIV.

De magnificentia.

QUÆSTIO CXXXV.

De parvificentia.

QUÆSTIO CXXXVI.

De patientia.

QUÆSTIO CXXXVII.

De perseverantia.

QUÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiæ.

QUÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis.

QUÆSTIO CXL.

De præceptis fortitudinis.

QUÆSTIO CXLI.

De temperantia.

QUÆSTIO CXLII.

De vitiis quæ adversantur temperantiæ.

QUÆSTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali.

QUÆSTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ iu speciali, et primo de verecundia.

QUÆSTIO CXLV.

De honestate.

QUÆSTIO CXLVI.

De abstinentia.

QUÆSTIO CXLVII.

De jejunio.

QUÆSTIO CXLVIII.

De gula.

QUÆSTIO CXLIX.

De sobrietate.

QUÆSTIO CL.

De ebrietate.

QUÆSTIO CLI.

De castitate.

QUÆSTIO CLII.

De virginitate.

QUÆSTIO CLIII.

De vitio luxuriæ.

QUÆSTIO CLIV.

De luxuriæ partibus.

QUÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ, et primo de continentia.

QUÆSTIO CLVI.

De incontinentia.

QUÆSTIO CLVII.

De clementia et mansuetudine.

QUÆSTIO CLVIII.

De iracundia.

QUÆSTIO CLIX.

De crudelitate.

QUÆSTIO CLX.

De modestia.

QUÆSTIO CLXI.

De speciebus modestiæ, et primo de humilitate.

QUÆSTIO CLXII.

De superbia.

QUÆSTIO CLXIII.

De peccato primi hominis.

QUÆSTIO CLXIV.

De pœnis peccati primi hominis

QUÆSTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum.

QUÆSTIO CLXVI.

De studiositate.

QUÆSTIO CLXVII.

De curiositate.

QUÆSTIO CLXVIII.

De modestia, secundum quod consistit in exterioribus corporis motibus.

QUÆSTIO CLXIX.

De modestia in exteriori apparatu.

QUÆSTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ.

QUÆSTIO CLXXI.

De prophetia.

QUÆSTIO CLXXII.

De causa prophetiæ.

QUÆSTIO CLXXIII.

De modo propheticæ cognitionis.

QUÆSTIO CLXXIV.

De divisione prophetiæ.

QUÆSTIO CLXXV.

De raptu.

QUÆSTIO CLXXVI.

De gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem; et primo de gratia linguarum.

QUÆSTIO CLXVII.

De gratia gratis data quæ consistit in sermone.

QUÆSTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum.

QUÆSTIO CLXXIX.

De divisione vitæ in activam et contemplativam.

QUÆSTIO CLXXX.

De vita contemplativa.

QUÆSTIO CLXXXI.

De vita activa.

QUÆSTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

QUÆSTIO CLXXXIII.

De officiis et variis statibus hominum in generali.

QUÆSTIO CLXXXIV.

De his quæ pertinent ad statum perfectionis in communi.

QUÆSTIO CLXXXV.

De iis quæ pertinent ad statum Episcoporum.

QUÆSTIO CLXXXVI.

De his in quibus religionis status proprie consistit.

QUÆSTIO CLXXXVII.

De his quæ competunt Religiosis.

QUÆSTIO CLXXXVIII.

De differentia Religionum.

QUÆSTIO CLXXXIX.

De religionis ingressu.

PARS TERTIA

SEU SUMMA SACRAMENTALIS.

QUÆSTIO I.

De convenientia incarnationis.

QUÆSTIO II.

De modo unionis Verbi incarnati.

QUÆSTIO III.

De modo unionis ex parte personæ assumentis.

QUÆSTIO IV.

De modo unionis ex parte naturæ humanæ assumptæ.

QUÆSTIO V.

De modo unionis ex parte partium humanæ naturæ

QUÆSTIO VI.

De modo assumptionis quantum ad ordinem.

QUÆSTIO VII.

De gratia Christi prout est quidam singularis homo.

QUÆSTIO VIII.

De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ.

FINIS INDICIS VOLUMINIS QUARTI.

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.